ريتشارد سوذرن

صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى



ترجمة الدكتور
رضوان السيد





بروفسور رضوان السيد ، أستاذ للدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية ، كلية الآداب منذ العام 1987. وقد عمل مديراً لمعهد الإنماء العربي ، بيروت 1982 - 1985 ، ورئيساً لتحرير مجلة الفكر العربي الفصلية 1979 - 1985 ، ومديراً لمعهد الدراسات الإسلامية 1985- 1988 ، 1994- 2000 ورئيساً مشاركاً لتحرير مجلة الاجتهاد الفصلية 1988-2003.

وتركّزت دراساته منذ أواخر السبعينيات من القرن العشرين على التاريخ الثقافي الإسلامي ، والفقه الإسلامي القديم والحديث ، والفكر السياسي الإسلامي قديماً وحديثاً، ونشر نصوصاً تراثية في علم الكلام والفقه والفكر السياسي.

في التسعينيات عمل البروفسور ر. السيد أستاذاً زائراً بعدد من الجامعات الأوروبية والأميركية والعربية، وهو عضوٌ واستشاريٌ في عدة مؤسسات علمية وأكاديمية عربية وعالمية.

صورة الإسلام
في أوروبا في العصور الوسطى

ريتشارد سوذرن

صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى

ترجمة وتقديم

د. رضوان السيِّد

دار المدار الإسلامي

عنوان الكتاب الأصلي

Western Views of Islam in the Middle Ages

R. W. Southern

Cambridge

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الإنكليزية في بريطانيا – كامبريدج 1962

أوتوستراد شاتيلا - الطيونة، شارع هادي نصر الله - بناية فرحات وحجيج - طابق 5.
خليوي: 933989 - 3 - 00961 - هاتف وفاكس: 542778 - 1 - 00961 - ص.ب. 14/6703 بيروت - لبنان.
بريد إلكتروني: szrekany@inco.com.lb الموقع على الشبكة www.oeabooks.com

ريتشارد سوذرن
صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى تعريب: د. رضوان السيد
ص، 13,5 × 21 سم
ردمك: (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-291-6
رقم الإيداع المحلي: 6682
تصميم الغلاف: نقوش

الطبعة الأولى: معهد الإنماء العربي – بيروت 1984
الطبعة الثانية: دار المدار الإسلامي – كانون الثاني/يناير/أي النار 2006 إفرنجي

توزيع **دار أويا** للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر،
هاتف: 3407010 . 21 . 00218 – 3407012 . 21 . 00218 – 3407013 . 21 . 00218 – فاكس: 3407011 . 21 . 00218
طرابلس - الجماهيرية العظمى - oeabooks@yahoo.com

كلمةٌ في النشرة العربية الثانية للكتاب

ترجمتُ هذا الكتاب إلى العربية عام 1983. وفي العام 1986 كان قد نفد. إذ هو يشكّل موجزاً دقيقاً ومتبصّراً لصورة أوروبا المسيحية عن الإسلام لدى كبار مثقفيها حتى القرن الخامس عشر. وقد صدرت هذه المحاضرات المجموعة في الأصل عام 1963، وأُعيد طبعُها مع بعض التعديلات عام 1978. ولذلك يكون منطقياً أن ننتظر منذ ذلك الحين دراساتٍ أُخرى كثيرة وباللغات الأوروبية كلّها عن الرؤية الأوروبية للإسلام، أو العكس: الرؤية العربية والإسلامية للغرب الأوروبي الوسيط. لكنْ في الواقع ما تزال دراسات نورمان دانييل هي الأوسع والأكثر استيعاباً للمادّة التاريخية، فضلاً عن الرقي المنهجي والكتابي. وقد رجع سوذرن نفسه إلى كتاب دانييل: «الإسلام والغرب، تكوُّن صورة» (1966) في النشرة الثانية لكتابه الصغير هذا عام 1978. والذي يبدو لي أنّ دانييل نفسه، وفي الدراسة الواسعة السالفة الذكر اتّبع الخطة التي وضعها سوذرن، لكنه ركّز على الموضوعات، ووسّعها إلى حدٍ كبير. والتوسعةُ هذه جاءت للجهتين: ظهور الصورة لدى البيزنطيين (النبي والإسلام) في القرن التاسع الميلادي (وهي الفترة نفسها التي نشبت فيها اضطراباتٌ مسيحيةٌ ضد المسلمين في قرطبة، وظهرت حركة انتحارية أو

استشهادية في أوساط المسيحيين الأسبان). والجهة الأُخرى ما بعد القرن الخامس عشر وحتى القرن الثامن عشر، حين تصدعت الصورة القديمة أو الوسيطة، لصالح صورةٍ ذات معالم أُخرى ليست بالضرورة أكثر إنصافاً، لكنها أكثر تاريخية.

وهكذا فقد شهدت السنوات العشرون الأخيرة ظهور مئات الدراسات الطويلة والقصيرة عن أوروبا والعرب وأوروبا والإسلام، أو العرب وأوروبا، والإسلام وأوروبا، دخلت في تفاصيل كثيرة، ومن بينها ترجمات القرآن، وترجمات أعمال ابن سينا والغزالي، وترجمات أعمال ابن رشد (من وجهة نظرٍ أُخرى غير ما رآه رينان)؛ لكنّ الصورة العامة الواردة في جزء سوذرن هذا، وفي أعمال دانييل الثلاثة لم تتغير. إنّ الذي تغيَّر أخيراً هو المنظور الغربي للمسائل، بسبب تغير الاهتمامات من جهة، وتغيُّر المناهج العلمية من جهةٍ ثانية. فقد ظهر مجالٌ بحثيٌّ جديدٌ هو ما عُرف بصراع الحضارات أو حوارها، والذي ابتدعه برنارد لويس، وركّز عليه هنتنغتون في كتابه المعروف: صِدام الحضارات (1993، 1996). وكان يمكن القول إنه لا شأن لهذه الاهتمامات المستجدة لدى الأميركيين والأوروبيين بأوروبا الوسيطة؛ لولا أنَّ العلاقات بين الغرب والإسلام، وبين الغرب والعرب في العقدين الماضيين؛ أفْضت لتأمُّل العلاقة الوسيطة المتأزمة، ودور الإسلام فيها، بدلاً من التركيز على المسؤولية الأوروبية عن الجهل والتوتير ومحاولات الإلغاء بالحروب الصليبية، ثم بالغزوات الاستعمارية. وهكذا جرى استخدامُ تاريخانيات لويس، ونظريات أرنست غلنر الأنثروبولوجية، لإلقاء المسؤولية على كاهل الإسلام ومنذ ظهوره في القرن السابع وحتى اليوم. وطبيعيٌّ أن لا

تسودَ النظرةُ هذه لدى سائر الدارسين، الذين ما يزال كثيرٌ منهم يعتمدون الصورة التطورية الأُخرى التي اعتنقها سوذرن ودانييل ودوسيلييه ودالڤرني وغيرهم، أو الصورة الأبستمولوجية التي تركّز على النصوص عند الطرفين وتُقَارنُ بينها؛ وأخيراً صورةُ «النقد الاستعماري» التي بدت عند إدوارد سعيد وجيرار لكلرك، وكل خصوم رؤية صراع الحضارات.

إنّ ما يمكن الوصول إليه أنَّ الوضع اليوم شديد الاضطراب، ويغصُّ بالمشكلات الجديدة التي تُلقي بثقلها على القديم وتاريخه، بحيث لم يعد ممكناً في كثيرٍ من الأحيان التمييز بين دراسةٍ عن مصر اليوم، والأخرى المملوكية ذات العلاقة المضطربة بأوروبا المسيحية أو بالمدن التجارية الأوروبية، والأمر كذلك بالنسبة لتركيا التي تريد الدخول للسوق الأوروبية والاتحاد الأوروبي، فيُشهر في وجهها سيفُ الماضي العسكري للإمبراطورية العثمانية، التي كانت تحتلُّ أجزاء واسعةً من آسيا الوسطى والقوقاز والبلقان وشرق أوروبا ووسطها. وهذا بمعنى أنَّ تركيا التي كانت عدواً لأوروبا لا تستطيع أن تصبح صديقاً وحليفاً إما بسبب ذلك الماضي بالذات، أو لأنَّ أوروبا مسيحية والأتراك في أكثرهم مسلمون!

وفي وجه مناهج وممارسات تعكير الصورة يشهر لودفيغ هاغمان في كتابه: مسيحيةٌ ضد الإسلام، حوارٌ انتهى إلى الإخفاق (1999). منهج الحوار المسيحي الإسلامي. وهاغمان أستاذ لاهوتٍ ألماني تدرّب على يد عادل تيودور خوري، صاحب السفْرين الكبيرين عن الجدال البيزنطي ضد الإسلام في القرن التاسع الميلادي (1968)، وصاحب الكتب الكثيرة بالألمانية في الدفاع عن الإسلام،

والعمل على فهمه والعيش معه. خطةُ كتاب هاغمان مثل خطة سوذرن تماماً؛ لكنه يبدأ قبله، وينتهي بعده. يبدأ بالظهور التاريخي للإسلام وصورته عن المسيح والمسيحية، وانتشار الدعوة في الجزيرة وخارجها، وعلاقات المسيحية بالإسلام خارج الجزيرة في عصر الفتوحات وصولاً للأندلس. ثم كيف ظهرت الجداليات بين الدينين بدءاً بيوحنا الدمشقي ثم الاستشهاديين بقرطبة. وظلّت الجبهة مع البيزنطيين قائمةً بعد ذلك حتى سقوط القسطنطينية عام 1453. بيد أنّ ردة فعل المسيحيين ما اقتصرت على ذلك. فقد استعاد النورمانديون صقلية، ثم بدأ الأسبان، باستعادة الأندلس التي استغرقت وقتاً طويلاً. ونشبت الحروب الصليبية التي استمرت زُهاء المائتي عام. وما أمكن للعثمانيين، رغم احتلالهم أجزاء واسعةً من أوروبا قبل القسطنطينية وبعدها أن يوقفوا زَحْفَ الأوروبيين بحراً أولاً ثم براً أيضاً، إلى أن كانت موجة الاستعمار الحديث في القرن الثامن عشر، والتي أسقطت كلَّ ديار المسلمين تقريباً في أيدي شتى الأمم الأوروبية حتى الحرب العالمية الثانية.

ثم يخطو هارتمان مثلما خطا سوذرن تماماً. فتيار التعرف على الإسلام، ومحاورته من غير طريق الحرب، بدأ ببطرس المبجّل ومحاولة ترجمة القرآن الكريم. وقد كان بطرس رافضاً لأسلوب الحروب الصليبية، وكلّف روبرت كيتون بنقل القرآن إلى اللاتينية لمزيدٍ من التعرُّف عليه. وقد كانت تلك الترجمة على نقائصها وضعفها، المصدر الأكثر استعمالاً من جانب الأوروبيين طوال خمسة قرون. ورغم كثرة الاستعمال فقد عارض كثيرون في طبعها إلى أن شجّع على ذلك مارتن لوتر بحجة عدم الخوف من القرآن (1543)،

وكانت الطريقة الثانية لمقاربة الإسلام غير ترجمة القرآن ومجادلة الإسلام كتابياً، رحلات التبشير السلمي إلى ديار الإسلام من جانب الفرنسيسكان والدومنيكان. ويخصّص هارتمان ـ بخلاف سوذرن ـ فصلاً طويلاً لتوما الأكويني، والكتب التي ألّفها في مجادلة الإسلام. وأنا أرى هذا الأمر مهماً، لأنّ رؤيته تلك ظلّت العماد اللاهوتيّ للموقف من الإسلام حتى القرن التاسع عشر. وما قصّر هارتمان في تتبع آثار هذا التيار في التواصل في الإسلام ومجادلته؛ وأرى أنه أفضل أبواب الكتاب؛ وبخاصةِ الفصل الآخر الذي عقده لريمون لول «أعظم المبشّرين بين المسلمين في العصور الوسطى». وهارتمان مثل سوذرن يعتبر أنه بالوصول إلى مارتن لوتر وخُوافه من الأتراك، واعتباره البابا المسيح الدجّال، كانت المقارنة الحوارية والجدالية السلمية قد فشلت. لكنه لا يتوقف كما توقف سوذرن؛ بل يتابع العلاقات المسيحية بالإسلام، وتطور صورتها عنه عبر عصر التنوير (رولاند ولسنغ)، ويخصّص فصلاً قصيراً للتنصير العنيف في عصر الاستعمار ثم يعود لنشأة الاستشراق، وتغيُّر الرؤى للإسلام عبر «بدء البحث التاريخي النقدي». ويلجأ هارتمان في النهاية إلى الحديث في ثلاث صفحات عن المجمع الفاتيكاني الثاني والمشكلات الباقية. والفصول الثلاثة الأخيرة (منذ عصر التنوير) هي أضعفُ فصول الكتاب؛ إذ لا إشكالية فيها، وإنما هو استعراضٌ موجزٌ، هدفُه تجاوزُ سوذرن ودانييل.

أردتُ من وراء استعراض المحاولة الجديدة لهارتمان، أن أوضّح وأفسّر تواصُل درس «صورة الإسلام» القديمة في أوروبا بالمنهج الذي وضعه سوذرن في موجزِهِ هذا، وتابعه فيه كثيرون. إذ

ما يزال هذا الكتابُ دليلاً مهماً لهذا النوع من البحوث والاهتمامات. ومع ذلك فالذي أراهُ أنه مع اندلاع بحوث واهتمامات «حوار الحضارات» أو صراعها (وهما سيّان)، تتطور الأمور باتجاهاتٍ أُخرى قد تنقطع علائقها بالسابق التاريخي واللاهوتي، بل وبمناهجه وطرائق بحثه رغم المحاولات المستميتة لجعل هذا الملفّ الذي نحن بصدده أصلاً للحوار المسيحي الإسلامي المستمر.

رضوان السيد

بيروت في 20/ 5/ 2005

تمهيد في الرؤية والمنهج

I

يقول الأبوان جوزف كوك J. Cuoq ولويس غارديه L. Gardet في الكتاب الذي أصدراه باسم الفاتيكان عقب المجمع الفاتيكاني الثاني (1962 ـ 1965) ضمن أمورٍ أخرى[1]: «يجب علينا كمسيحيين؛ ونحن نخاطب المسلمين؛ أن نفكّر قبل كل شيءٍ في صعوبات وعوائق الحوار [مع المسلمين] والتي تتعلق بنا إلى حدٍّ كبير، وإلى الظلم والجَور الذي أحاط به الغرب ذو التربية المسيحية المسلمين؛ واقترف ذنوباً وآثاماً عديدةً بحقّهم؛ **المرارة العميقة**: قبل كل شيءٍ يجب أن نأخذ في اعتبارنا أنّ العصور الماضية؛ كالسنوات الحالية؛ قد تركت في الأذهان والأفكار؛ وخاصةً في بعض المناطق؛ مرارةً عميقةً حيال الغرب. إنّ المسيحيين أوقفوا؛ بل حطّموا انطلاقهم الحضاري نتيجة الحروب الصليبية التي أسهمت بوضع حدٍّ لأكثر الأوقات ازدهاراً في التاريخ الإسلامي. يُضافُ إلى هذا الاستعمار. الذي حال دون نهضتهم التي بدأت بشائرها تظهر في القرن التاسع عشر. علينا أن نعترف بكل أمانةٍ وصدقٍ بالمظالم التي ارتكبها الغرب، وأن نُعطي الدليل بأننا نتخلى عن تضامننا مع التفكير والذهنية اللتين سادتا الماضي، ومع بعض التصرفات في الوقت

الحاضر؛ لنتحرّرْ من أفكارنا المُسْبَقة. فمن الضروري. أن لا نستسلم لهذه النظرات والآراء السريعة والكيفية والاعتباطية في أكثر الأحيان، والتي لا تنطبق إطلاقاً على المسلم المخلص والصادق. .».

وقد يبدو تبسيطاً مُخلاً القول إنّ المسيحية الكاثوليكية تقوم هنا بالتكفير عن ذنوب تاريخيةٍ طال أمدُها. لكنّ الواقع أنّ الكنيسة نفسها عبر رهبانها وقساوستها انفردت خلال العصور الوسطى التي كانت تُسيطر فيها على الأفكار والأقدار؛ بتشكيل الرؤى والصور عن الإسلام والمسلمين ما بين القرنين التاسع والخامس عشر الميلاديين: إنّ الصورة الأوروبية التقليدية عن الإسلام (والتي ما تزال أجزاء أساسيةٌ منها تقاوم الزوال) هي من صنع رجالات الكنيسة؛ الذين يتخلّون عنها في هذا الموقف الجديد للفاتيكان. وإذا كان مفهوم الغرب مُشْكِلاً اليوم؛ لأنه لم يَعُدْ مجالاً جغرافياً منذ آمادٍ بعيدةٍ[2]؛ فإنه لم يكن كذلك في الحقبة التي يُعالجُها كُتيب سوذرن الذي نقدّم له هنا[3] إنّ الغرب الوسيط الذي شكّل هذه الرؤية أو الرؤى الشاملة عن الإسلام والمسلمين يشمل بالتحديد لاهوتيين ألماناً وفرنسيين وإيطاليين؛ في وقتٍ كانت فيه هذه البلدان (ألمانيا وفرنسا وإيطاليا) قلب المسيحية الكاثوليكية؛ هذا إذا لم نَقُلْ كُلّ المسيحية الغربية. وإذا كان الباحثون المعاصرون يتجادلون في مدى تمثيل المستشرقين الغربيين (منذ القرن الثامن عشر) للوضع الاجتماعي والفكري بمجتمعاتهم[4]؛ فإنّ هذا لا يَرِدُ على اللاهوتيين المسيحيين في عصور الغرب الوسطى؛ فلقد كانوا هم الكنيسة والثقافة والخُلاصة الاجتماعية للمجال الحضاري المسيحي الغربي. وما دام

المجال الجغرافي الحضاري قد تحدّد؛ كما تحدّد صُنّاع الرؤية الثقافية في هذا المجال؛ فإنّ المدخل لقراءة دراسة سوذرن يصبحُ جاهزاً.

II

حاول سوذرن أن يكون دقيقاً في تحديده لموضوع دراسته فسمّاها: «الرؤى الأوروبية للإسلام في العصور الوسطى»[5] لكنّ هذه «الرؤى» أيًا كان تنوعها؛ كانت تملك معالم بارزةً يمكن تحديد خطوطها بما يلي:

صورة النبي والإسلام ـ أ: كان الحسُّ الأوروبي المسيحي الوسيط مشبعاً بترقُّب يوم القيامة. وكانت كتاباتُ آباء الكنيسة المستندة إلى بعض نُذُر **العهد القديم** ورؤيا يوحنّا قد حدّدت أمائر لذلك. وقد رأى الشُّراح واللاهوتيون منذ القرن التاسع الميلادي أنّ النبيّ محمداً والإسلام يدخلان فيها. وهكذا فقد بدأ النظر منذ حقبةٍ مبكّرةٍ للنبي محمد باعتباره المسيح الدجّال؛ الأمارة الرئيسية لليوم الآخر. وكانت انتصارات الإسلام «الدنيوية» تُغذّي هذا التصوُّر الأولي للمسيح الدجّال، وتجعل من غير المعقول معقولاً وكان التطور الوحيد الذي طرأ على هذه الفكرة البيزنطية في الأصل؛ اعتبار النبي والإسلام حقبةً أو دوراً نهايتُه النفخ في الصُّور بعد إذ لم تَقُم القيامة بمجرد ظهور النبي في القرن السابع الميلادي[6]

صورة النبي والإسلام ـ ب: ورأى لاهوتيون كثيرون أن النبي محمداً هو مطرانٌ أو بطريقٌ في الأصل؛ تشاجر مع بطريق القسطنطينية فشكّل هرطقةً انفصلت تدريجياً عن المسيحية الكاثوليكية الصحيحة. وقد ذهب دانييل وسوذرن وآخرون إلى أنّ هذا التصور

بيزنطيّ الأصل أيضاً. بيد أنّ الذين قالوا به لم يشغلوا أنفسهم بنقض التصور السابق بل اعتقدوا أنّ الرؤيتين تاريخيتان ويمكن أن تكمّل إحداهما الأُخرى. وربما عاد ذلك في جذره البعيد إلى أسطورة الراهب بحيرا وعلاقته المزعومة بالنبي محمد؛ لكنّ الحكايا التي أحاطت بهذا التفسير لظاهرة الإسلام بَعُدَتْ بذلك عن أصله، وجعلت المسألةَ تتطور تطوراً مستقلاً غصَّ بتفاصيل كثيرةٍ غير معقولة من وجهة نظر دالڤرني ودانييل[7]

صورة النبي والإسلام ـ جـ: وكان هناك تصوُّرٌ شعبيٌّ مُغْرِقٌ في الخيال استند في أساسه إلى عوامَّ من الكهنة المتجولين، وبعض العائدين من الشرق من فرسان الصليبيين. ويقول هذا التصوُّر بوثنيةٍ إسلاميةٍ فظيعة قوامُها ثلاثون إلهاً، وآلهتها الأساسيون فرّاكوتوس وأبولّو ومحمد!. ومن الغريب أن هذه الصورة المتخيَّلة قامت واستمرت وقاومت حتى نهايات العصور الوسطى في بعض الأوساط[8]

وإذا كانت هذه الصُور المستمرة عبر العصور الوسطى الأوروبية بشكلٍ أو بآخر قد تعرّضت للنقد أو التشكيك أو التصحيح؛ فإنّ هناك أفكاراً ثابتةً عن الإسلام والنبي تدخل في التفاصيل، وتتجاوز الحِقَبَ الوسيطة إلى عصور الاستشراق. من هذه الأفكار الاقتناع بافتقار الإسلام إلى الأخلاقية، وبإباء الإسلام للنقاش الفكري، وبتبلُّد المسلمين العقلي. أما دعوى اللا أخلاقية فتجد شواهد في سلوك النبي الشخصيّ، وفي عدم إقبال المسلمين على المسيحية رغم الوضوح الظاهر لحقيقيتها. بينما يبقى أصل فكرة «لا عقلانية» المسلمين، وتحريم نبيّهم للحوار والجدل غامضاً. في حين يتأسّس

الاعتقاد بتبلُّد المسلمين على الذهاب إلى أنهم جبريون في العقيدة والإيمان؛ وبالتالي فإنهم لا يُقْبِلون على استخدام عقولهم حتى لا يفقدوا إيمانهم[9]!!

III

ويحاول مؤرّخو الصورة الأوروبية للإسلام في العصور الوسطى من مثل دانييل ودالڤرني وسوذرن ودوسيلييه تتبُّع المصادر المنصوص عليها أو المحتملة لهذه الرؤى والتخيُّلات خصوصاً فيما يتصل بشخصية النبي وسيرته وطبيعة الإسلام. ومن العجيب أنْ تكون أول رؤيةٍ لدور الإسلام في التاريخ مصدرها العهد القديم [سفر دانيال ـ الإصحاح السابع ـ الفقرات 15، 25]؛ فهناك حديثٌ مجازيٌّ عن الحيوانات الأسطورية الأربعة؛ ولسببٍ ما ارتأى پاول ألڤاروس الإسباني أنَّ الحيوان الرابع[10] هو الإسلامُ ودولتُه[11] وبفناء الحيوان الرابع تكون نهاية الأشياء، وينتهي العالم. وقد نستطيع التماس العُذر لأويلوغوس وپاول ألڤاروس وغيرهما من التماس العزاء من أيّ مصدرٍ يجدانه؛ فقد كانا في إسبانيا تحت السيطرة الإسلامية. ومثل هذا العزاء ـ مهما بلغت غرابتُهُ ـ مألوفٌ في حِقَبِ الضيق والتأزُّم. لكنّ غير المفهوم أن لا يعرفا شيئاً عن الإسلام ونبيّه رغم إقرارهما بأنّ الكثرة الساحقة من المسيحيين الإسبان تُتْقِنُ العربية وتجهل اللاتينية. فلا بد أنهما كانا يعرفان العربية، كما أنه كان بوسعهما الاطّلاع على المؤلفات الإسلامية الضخمة في السيرة والتاريخ والجدل العقدي. إنّ إعراضهما عن ذلك كله مرّده ـ فيما يرى سوذرن ـ إلى الكراهية والجهل وضيق الأُفُق. لهذا لا يجدُ غضاضة في تسمية الحقبة الواقعة بين القرنين الثامن والثاني عشر من التاريخ الأوروبي؛ **حقبة الجهل**.

وإذا كان سوذرن قد استطاع أن يجد تعليلاً لعودة پاول ألڤاروس للعهد القديم من أجل فهم الإسلام! فإنه عجز عن ذلك أمام تصورات القرن الثاني عشر وأوائل الثالث عشر عن وثنية الإسلام وآلهته الكثيرين. هنا لم تستطع فنون الجهل العشرون (حسب الجدل اللاهوتي) أن تجد تعليلاً شافياً لهذا العجز عن الفهم، ولهذا الإعراض عن تقبُّل الواقعي والمعقول. وقد حاول سوذرن هنا أيضاً أن يقارب الأمر بشيءٍ من التأنّي فذكر مَثَلين للحالة العقلية والعلمية في المشرق الإسلامي والغرب الأوروبي للمقارنة بينهما. ذكر جربير Gerbert ومعاصره ابن سينا. كان جربير على سذاجة معلوماته، وضيق أفقه سابقاً لأهل عصره الأوروبيين بما لا يقلُّ عن قرنٍ من الزمان. وتفوقه النسبي في بيئته هو الذي أوصله إلى منصب البابوية. لكنه يعود ساذجاً وبدائياً إذا قورن بمعاصره ابن سينا في المشرق؛ من حيث غزارة المعلومات، واتساع الأُفق، وانفساح الرؤية. ومع ذلك فإنّ ابن سينا لم يكن شديد التفرُّد في البيئة الإسلامية المشرقية المتقدمة عموماً على الغرب المعاصر لها بما لا يُقاس. لقد أُتيح لغربيي القرنين الثاني عشر والثالث عشر الاتصال بالمشرق؛ كما كان ذلك مُتاحاً للمسيحيين الأندلسيين من قبل. كان الأوروبيون قد غزوا سواحل المشرق، وعرفوا الحضارة البيزنطية؛ ومع ذلك فإنهم لم يجلبوا معهم للغرب في البداية غير الأساطير والحكايات، والتعليلات غير المعقولة للأحداث التاريخية وللإسلام بالذات[12] ولا يعود ذلك إلى احتقارهم للمغلوب؛ بقدر ما يعود إلى عجز عقولهم عن الإحاطة بأصول وظواهر تلك الحضارة الضخمة التي كانوا يُصارعونها عسكرياً. بيد أنّ سوذرن أغفل عاملاً مهماً يتصل بالعالم الفكري

الذي كان اللاهوتيون الصليبيون يعيشون في إساره: إنه العالم الأسطوري للعهد القديم، زادهم الثقافي الوحيد تقريباً حتى ذلك الحين. ففي ظلّ البيئة الفكرية المتدنية المستوى كانت الحصيلة التاريخية للعهد القديم هي الإطار الذي توضع فيه الظواهر المرئية، ويجري تفسيرُها على أساسٍ منه. يؤيد هذا الذي ذهبنا إليه ما ذهب إليه غيبرت نوغنت كاتب أول سيرةٍ للنبي محمد بأوروبا الغربية في النصف الأول من القرن الثاني عشر. كان غ. نوغنت يملك عقليةً متميزةً مقارنةً بمعاصريه. وقد أدرك بما تجمّع لديه من معطيات ضئيلة عن حياة نبي الإسلام أنّ الصورة السائدة عنه وعن الدين «الذي جاء به» غير صحيحةٍ على الإطلاق؛ بيد أنه اعتنق السائد لأنه ـ كما قال ـ لا يقدر على مخالفة «الرأي الشائع» والنصّ المقدَّس: نصّ العهد القديم!

ظلّت مصادر الأوروبيين الغربيين عن الإسلام حتى مطلع القرن الثالث عشر إذن: تحريفات بيزنطية قديمة، وأساطير خيالية، وتصورات تعود في جذورها لرؤى العهد القديم النشورية. ثم جاء النصف الثاني من القرن الثاني عشر بتباشير لرؤى واتجاهات أكثر مقاربة للحقيقة التاريخية. تظهر في هذا المجال أسماء بطرس دالفونسو ووليام مالمسبري وتييمو. قال هؤلاء إنّ محمداً عند المسلمين نبيٌّ وليس إلهاً. وقالوا إنّ الإسلام دين وحدانية، وليس مذهب تعدُّد آلهة. لكن هذه الأقوال ظلّت ضائعةً في بحر الخيالات والأوهام. وجاءت عام 1143م أول ترجمةٍ للقرآن إلى اللاتينية على يد روبرت كيتون بدعم من بطرس المبجّل رئيس دير كلوني[13] كانت وجهة نظر بطرس أنّ الإسلام هرطقةٌ مسيحيةٌ واسعة الانتشار؛

وهي شأنها في ذلك شأن الهرطقات القديمة يمكن أن تشكّل خطراً على الإيمان الكاثوليكي إن لم تجر دراستُها على حقيقتها لتمكن مكافحتُها بالوسائل المناسبة. ويرى سوذرن ـ شأنه في ذلك شأن دانييل ودالڤرني ـ أنّ بطرساً ربما قرأ كتابات يوحنا الدمشقي عن الإسلام التي ترجمت إلى اللاتينية في تلك الفترة[14] ومعروفٌ أنّ يوحنا كان يرى الرأي نفسه بشأن الإسلام؛ ولذلك سارع للردّ عليه في القرن الثامن الميلادي؛ وفي عقر داره بالمشرق. بيد أنّ دفاع بطرس الحارّ عن رأيه وجهوده في التعرف على الإسلام من أجل الردّ عليه؛ كلُّ ذلك لم يلق استجابةً ملحوظةً في أوساط اللاهوتيين المعاصرين. ويرى المؤلّف أنّ ذلك يعود إلى بروز الإسلام بوصفه خطراً عسكرياً ماثلاً بعد هزائم الصليبيين بالمشرق وظهور صلاح الدين. فقد رأى اللاهوتيون ـ وعلى رأسهم يواكيم الفيوري ـ أنّ الإسلام ينبغي أن يُواجَه عسكرياً؛ ولا جدوى من محاولة إنقاذ أرواح الهالكين من أتباعه عن طريق التبشير.

عاد الخطر العسكري الإسلامي إلى الظهور فقضى على فترة الازدهار القصيرة في الاهتمام بالتعرّف على الإسلام من مصادره الأصيلة. ثم ظهر المغول فأيقظوا آمالاً كاذبةً في أوساط اللاهوتيين الأوروبيين؛ وعلى رأسهم البابا. فقد ظنوهم مسيحيين يريدون القضاء على الإسلام من منطلقٍ عقديٍّ كاثوليكي. لهذا لم يعد هناك ما يدعو للتعرف على الإسلام السائر للزوال[15] بيد أن فترة الاهتمام السالفة الذكر كانت قد أثمرت ترجماتٍ لابن سينا والفارابي وابن رشد عُرفت في أوساط المثقفين اللاهوتيين، ودخلت في جدلهم الكلامي. وكان لا بد من الانتظار حتى النصف الثاني من القرن الثالث عشر حتى يمكن للاهتمام بالإسلام أن يعود للظهور؛

وذلك عندما حاول روجر باكون (1266 ـ 1268م) أن يقترح حلاً لإشكالياتٍ كنيسةٍ أوروبيةٍ داخلية، فعرض من خلاله تصوراً للإسلام هو في الحقيقة تصويرٌ لرأيه في سلبيات تطور الكنيسة الكاثوليكية المُعاصِرة له. وبيدو من عرض ر. باكون أنّ مصادره عن الإسلام كانت ترجمات ابن سينا وابن رشد. ومن هنا كان خطؤه في الاعتقاد بأنّ نقض أفكارهما نقضٌ للإسلام ذاته؛ مع أنّ مفكّري أهل السنّة كانوا قد هاجموا الأفكار نفسها. إنَّ ابن سينا وابن رشد؛ بل وفلاسفة الإسلام لا يمثّلون غير اتجاهٍ واحدٍ متوسط الأهمية ضمن التيارات الفكرية المتعددة على أرض حضارة الإسلام. وهذا ما لم يكن باكون يعرفه. بيد أنّ أهمية باكون تكمن في اعتماده على مصادر إسلامية أصيلة؛ وإن اختلط ذلك ببعض الأفكار المُسْبَقة السائدة من مثل دُنْيوية الإسلام وتحريمه للنقاش.

إنّ اهتمام ر. باكون بالعودة لمصادر إسلامية أصيلة في التعرف على الإسلام لا يقتصر عليه وحده في النصف الثاني من القرن الثالث عشر. فقد بدا ذلك في تقارير رحّالتين كانا بالشرق الإسلامي أواخر القرن الثالث عشر هما وليام الطرابلسي وبوركاردوس. أمّا وليام فقد لاحظ تشابهاً بين عقائد المسلمين والمسيحيين. وأمّا بوركاردوس فقد لاحظ أهمية المسيحية الشرقية، ودافع للمرة الأُولى عن استقامة إيمان المسيحيين السريان بالمشرق الإسلامي، كما رأى أنّ المسلمين يتمتعون بأخلاقٍ حسنة. لكنّ هذا الاكتراث بالظواهر، والعودة للمصادر الإسلامية بقي مقصوراً على فئةٍ قليلةٍ من اللاهوتيين الأذكياء. وقد حدّ من قيمته اقتناع هؤلاء جميعاً رغم كلّ شيءٍ أنّ المغول سيحلّون المشكلة مع الإسلام بسحق المسلمين فترتاح أوروبا من شرورهم.

IV

وشهد القرنان الرابع عشر والخامس عشر تطورين متناقضين فيما يتصل بطريقة مواجهة الإسلام؛ لا فيما يتصل بالنظر إليه. فقد كان هذان القرنان الحقبة التي بلغ فيها الإسلام ذروة انتشاره العقدي ومجده العسكري. أما فيما يتصل بالانتشار فإنّ المغول الذين انتظر الأوروبيون طويلاً أن يسحقوا الإسلام لأنهم مسيحيون أو لأنهم أعداء له من الناحيتين العسكرية والسياسية؛ فقد أقبلوا على اعتناقه. ثم إنّ العثمانيين سيطروا على البلقان، وسحقوا الدولة البيزنطية بفتح القسطنطينية (1453م)، وتقدموا فضربوا إمبراطورية المجر القوية (1460م) مهدّدين بذلك أوروبا الغربية كلّها[16]

لهذا شاعت في كتابات اللاهوتيين الأوروبيين من رحّالةٍ وقساوسةٍ ومطارنة وباباوات؛ ومنذ نهايات القرن الثالث عشر، أمائر اليأس من إمكان حلّ المسألة الإسلامية عن طريق ضرباتٍ عسكرية. رأى ذلك رامون لول (1291م) وريكولدو دامونتي كروتشي (1300م) وسيمون سيميونس (1323م) في خرائب المدن الصليبية بالمشرق الإسلامي. بيد أنّ ذلك زجّ هؤلاء وغيرهم (من مثل يعقوب الڤيروني وجان جرمان) في اندفاعة عداءٍ للإسلام وحقدٍ عليه؛ أدّيا بهم إلى تجاهل ما يعرفونه من معلوماتٍ صحيحةٍ عنه، والإصرار على دعاوى قديمة عن وثنية الإسلام، وغرابة شخصية نبيّه أو هرطقته. لقد دعوا إلى حملاتٍ صليبيةٍ جديدةٍ، وأعلنوا في الوقت نفسه تشكّكهم في إمكان ذلك وسط التطورات المستجدة بأوروبا، واندفاع فرنسا (أقوى الممالك الكاثوليكية) للتحالف مع العثمانيين بدلاً من قتالهم.

وكان التطور النقيض إقبال ثلاثةٍ من كبار اللاهوتيين الغربيين

(من موقع اليأس من إمكان هزيمة الإسلام عسكرياً) على التفكير في طريقةٍ سلميةٍ لاستيعاب الاندفاع الإسلامي. أول هؤلاء يوحنا السيغوفي الذي جاهد طويلاً لترجمة القرآن من جديد (1455م) تمهيداً لمؤتمرٍ إسلاميٍّ مسيحيٍّ شاملٍ يدعو فيه اللاهوتيون الكاثوليك الذين عرفوا الإسلام جيداً لاعتناق الدين الصحيح: الكاثوليكية. وكان ثاني هؤلاء نيقولاوس فون كيس الذي استجاب لنداء يوحنا صديقه فكتب مؤلفاً ضخماً درس فيه النصّ القرآنيّ دراسةً داخليةً مفصّلة إرشاداً للكهنة المسيحيين في جدلهم مع المسلمين. واستجاب ثالثهم (اينياس سلڤيوس/ البابا بيوس الثاني فيما بعد) لنداء يوحنا بتوجيه رسالةٍ بشوشةٍ إلى محمد الفاتح يدعوه فيها لاعتناق المسيحية مقابل التسليم له بالسيطرة على العالم.

لكنّ إشكالية المسيحية مع الإسلام التي لم تنحلّ بالضربات العسكرية الصليبية؛ لم تحلّها أيضاً نوايا الحوار. وجاء القرنان السادس عشر والسابع عشر بتطوراتٍ داخلية أوروبية، وأُخرى في علاقة أوروبا بالخارج؛ جعلت الإسلام بالنسبة للأوروبيين الغربيين قضيةً غير ذات أهمية؛ حتى كان عصر الاستعمار.

V

سلك سوذرن في دراسته القصيرة هذه مسلكاً تطورياً؛ مخالفاً بذلك نهج دانييل الموضوعي[17] فراقب في كل فصلٍ من فصول كتابه الثلاثة الأصول التاريخية والتطورات العارضة محاولاً أن يفهم الأفكار السائدة عن الإسلام في ضوء العلاقات العسكرية والسياسية للإسلام بأوروبا. إنّ الاهتمام بالإسلام في الغرب الأوروبي كان ضئيلاً فيما بين القرنين السابع والتاسع لأنه لم تكن للغرب علاقات

سياسيةٌ أو تماسّ عسكري بالإسلام. بيد أنه يستغرب عدم اهتمام المسيحيين الإسبان بالتعرّف على الإسلام رغم سيطرته في عُقْر دارهم. والأمر نفسه يمكن قوله عن حالة الفرسان واللاهوتيين الصليبيين بالمشرق أثناء الصراع الأوروبي الإسلامي. إنّ الظرف التاريخي كان يقتضي في الحالتين إقبالاً أوروبياً على التعرُّف على الإسلام. ثم جاء التماسّ الشديد بالإسلام في القرن الخامس عشر أثناء الغزوات العثمانية بالغرب دون أن يؤدّي ذلك إلى ازدياد الاهتمام بالتعرُّف على الإسلام. بل إنَّ أولئك الذين اهتموا بمعرفة الإسلام أو تكوين صورةٍ لمعاصريهم عنه كانوا في الغالب من اللاهوتيين البعيدين عن ساحات الصراع أو التماسّ بين الإسلام والغرب.

وما يُقالُ عن قصور النظرة التاريخية التطورية في مجال إيضاح الاهتمام بالإسلام أو عدمه؛ يقالُ فيما يتصل بتطورات الصورة أو الرؤى عن الإسلام. إننا لا نلحظ تطوراً مطرداً أو حتى متقطعاً في تقدم فهم الأوروبيين الغربيين للإسلام. فليس هناك معلم من معالم الصورة يمكن القول إنّ التطور التاريخي صحّحه أو قضى عليه؛ سواء كان هذا المعْلَمُ إيجابياً أو سلبياً. فالتصورات النشورية، وشطحات الخيال التي عرفتها أوروبا حتى مطالع القرن الثاني عشر لم تختف بعد ذلك بل عايشت عناصر أخرى وبقيت معها لتعود فتغلب عليها في القرن الخامس عشر. وقد يمكن القول إنّ تطورات العلاقة مع المسلمين أثرت في تغليب هذا العنصر أو ذاك أو هذا المَعْلَم أو ذاك؛ لكن لا يمكن القول إنّ تطورات العلاقة أضافت للصورة هذا البُعْدَ أو ذاك.

ولعلّ نقائص هذا النهج الدراسي تبدو بشكلٍ أوضح إذا راقبنا جزءاً معيناً من أجزاء الصورة عن الإسلام والنبي عبر العصور بالطريقة التي انتهجها نورمان دانييل[18] يتتبع دانييل صورة النبي بأوروبا منذ القرن التاسع الميلادي وحتى القرن السادس عشر. وفي هذا النطاق يقلّل من الاهتمام بالأصول التاريخية وإن ظلّ تاريخاً تطورياً بحدود معيَّنةٍ. رغم ذلك فإنّ مَعْلَماً من معالم شخصية النبي ذا أصل بيزنطي من القرن التاسع؛ مثل زعم أنه كان بطريقاً مسيحياً في الأصل ثم انشقّ ـ يتوارى منذ القرن الثاني عشر ـ ليعود للظهور في القرن الخامس عشر دون أن نعرف لماذا كان ذلك.

ويبدو لي أنّ خطأ الدارسين يكمن في الخلط بين ازدياد المعلومات بأوروبا عن الإسلام والنبي، وتغيُّر الصورة القديمة الخاطئة باتجاه صورةٍ أكثر حقيقية. والحقُّ أنّ المعرفة لا تعني بالضرورة تصحيح الصورة السائدة[19] ذلك أنّ اللاهوتيين الأوروبيين لم يكونوا يسعون لمزيدٍ من التعرف على الإسلام بقدر ما كانوا يقترحون وسائل لمواجهته والقضاء عليه حرباً أو سلماً[20] وهدفٌ كهذا لا يحتاج لمعلوماتٍ كثيرةٍ؛ بل ربما كانت المعرفة التراكمية هنا في غير مصلحة الهدف. فعندما استخدم رجلٌ مثل نيقولاوس فون كيس كل المعلومات المتاحة عن الإسلام في النصف الثاني من القرن الخامس عشر؛ تبين له أنّ نقاط الخلاف بين المسيحية والإسلام قليلة. ومن هنا كان غضب جان جيرمان عليه وعلى يوحنا السيغوفي ودعوته لهما لعدم تشكيك الناس في عقائدهم، والانصراف للتحضير للحرب الصليبية القادمة.

VI

اعتقد أويلوغوس وپاول ألڤاروس في منتصف القرن التاسع الميلادي بإسبانيا أنّ القيامة قريبة، وأنّ انتصار الإسلام هناك هو الأمارة المباشرة لذلك. فإذا اعتبرنا ذلك طبيعياً بسبب من حالة اليأس والاستشهاد التي سيطرت آنذاك نتيجة استتباب السيطرة الإسلامية، وتراجع المسيحية؛ فإنّ الأمر لا يبدو كذلك في القرنين الحادي عشر والثاني عشر حيث عادت تلك التصورات للظهور بأوروبا الغربية. إنّ تصوراتٍ كهذه تتوسّل تارةً رؤى العهد القديم، وطوراً رؤيا يوحنا؛ تدلّ على تعرض البنية الكنسية الغربية للتشقّق وفقد الثقة بالنفس. ولا أدل على هذا القلق من تلك التحركات الشعبية الواسعة التي قادها كهانٌ وقساوسةٌ في محاولةٍ لضبطها وتوجيهها باتّجاه المشرق الإسلامي فيما سُمّي بالحركة الصليبية. كانت المسيحية الكاثوليكية ما تزال تسعى لتثبيت أقدامها بالغرب، وتتوسّع نحو الشمال؛ وسط فوضى شاملة ناجمة عن انهيار نظام الضبط الروماني، وبدايات الإقطاع من ناحية، وصراعات الكنيسة مع الإمبراطور، وعدم اطمئنانها إلى السادة الإقطاعيين الجُدُد من ناحيةٍ ثانية. وظلّت الشكوك الكنسية بالذات في حدودٍ معينةٍ ما دام الأَمْرُ لا يتعدّى الصراع مع السلطات «الدنيوية» حتى كان الانشقاق الكنسي الداخلي النهائي في القرن الحادي عشر نتيجة التناحُر بين القسطنطينية وروما. وقد رأى لاهوتيون كبار، وكثيرٌ من صغار القساوسة أنّ الانقسام الكاثوليكي/الأرثوذكسي تعبيرٌ عن عجز «روما» الفاضح في تدبير أمور الدين والدنيا[21]؛ فكانت النبوءة عن اقتراب القيامة التي قوّتها خطابيّةُ يواكيم الفيوري أواخر القرن الثاني عشر. رأت هذه النبوءة أنّ القيامة قريبة؛ لكنها لن تكون إلاّ عند ظهور المسيح

الدجّال. والمسيح الدجّال الشخصية النشورية المعروفة في الكتب المقدَّسة، وكتابات آباء الكنيسة، والتصورات الشعبية. سيأتي من داخل الكنيسة؛ بل من أعلى مراتبها؛ من روما: إنه البابا نفسه. الخطر داخليٌّ إذن. وعلى المسيحية الغربية أن تعود لتتأمَّلَ وتنقُدَ نفسَها فلا تبحث عن وجوه الضعف والانقسام والانحسار في الخارج.

وقد تبع تغيُّر النظر إلى الذات تغيُّرٌ في رؤية العالَم الخارجي. فلم تعُد الكاثوليكية الغربية هي العالم، بل إنها لم تعد الكثرة الكاثرة فيه. لقد قال بعض متنوّري اللاهوتيين في القرن الثالث عشر إنّ الكاثوليك ليسوا أكثرية عددية في العالم؛ كما أنّ غرب أوروبا ليس المركز الجغرافيّ الحضاريّ للعالم. وفي الوقت نفسه ازدهرت حركةٌ للترجمة من العربية إلى اللاتينية، ودخلت فلسفة الفارابي وابن سينا وابن رشد والغزالي في البنية الكلامية للاهوت المسيحي. ويعني ذلك أنّ اللاهوت الكنسي الذي كان يعتبر نفسه المعبّر الوحيد عن الحقيقة الكاملة؛ فقد الثقة بنفسه ولجأ للاستعارة من الخارج إحساساً منه بعجز البنية عن استيعاب المتغيّرات والمستجدّات انطلاقاً من وضعيته الكلاسيكية. وهكذا تلازم التطلع إلى الخارج مع التشكُّك بالذات؛ بل إنّ هذا التشكك بالذات هو الذي غيّر النظرة إلى الخارج؛ من النواحي الجغرافية والديمغرافية واللاهوتية والسياسية والحضارية.

إنّ رؤية الآخر هي فرعٌ لرؤية الذات[22] والذات المكتفية المزدهرة ليست على استعدادٍ لرؤية الآخر أيًا كانت قوةُ هذا الآخر السياسية أو العسكرية. وكان هذا شأن أوروبا في الحقبة الواقعة بين

القرنين التاسع والثاني عشر. وقتها كان الإسلام قوياً ومزدهراً ومتحدياً. بيد أن أوروبا القوية الموحدة، تحت راية الكاثوليكية كانت تتهادى تحت أضواء الاكتفاء بالذات سياسياً ولاهوتياً؛ ولذلك لم يكن للإسلام مكانٌ في عالمها التصوُّري أو حساباتها السياسية. وعندما لم يَعُد الأمرُ كذلك بسبب التطورات الداخلية على المستويين اللاهوتي والاجتماعي بدأ الانفتاح على الآخر أو بدأ تشقُّق العالم الذاتي الذي سمح للآخر بمنافذ للدخول في الوعي الأوروبي المستجد. إنّ عمليةً تاريخيةً كهذه بين المجالات الحضارية المتغايرة لا تحدثُ شعورياً ودفعةً واحدةً. فليس من السهل الاعتراف بالآخر إذا كان بالوسع الاستئثار بكلّ شيء. بيد أنّ الضوء شأنه في ذلك شأن الظلمة؛ إذا وجد منفذاً بدأ التسلُّل إلى عالم القلق وعدم الأمان. وهكذا كان شأن الإسلام في اللاوعي والوعي الأوروبيين، وكذا كان شأن المسيحية الشرقية؛ الأرثوذكسية ثم السريانية؛ يقول جون ويكليف[23]: «. نحن في الواقع جزء صغير من المسيحية في العالم. لكننا نزعم أن العالم كله مرغمٌ على اتّباع آرائنا. ونزعم أيضاً أنّ هذا العالم يرتعد تحت وطأة توجيهاتنا». ومنذ البداية بدأت عملية الخداع للنفس. فما دام المسلمون والمسيحيون الشرقيون؛ بل والبوذيون قد صاروا حقيقةً واقعةً داخل الشعور الأوروبي الكاثوليكي فلا أقلّ من تسويغ ذلك بمسوّغات ليس منها الاعتراف بالحاجة إليهم. هنا ظهرت المزاعم في القرن الرابع عشر عن التماثل بين المسيحيتين الغربية والشرقية وعن أنّ الإسلام هرطقةٌ مسيحيةٌ في الحقيقة ليست بالغة السوء. إن على الكاثوليك الغربيين الاهتمام بالحوار مع هذه العوالم لاستيعابها داخل الكاثوليكية ما دام الاختلاف

ضئيلاً. لقد كان الإحساس بالخطَر داخلياً، ولم يكن الخارج قد أصبح خطراً مهدِّداً في الحس الأوروبي. لكنّ فئات أوروبيةً قويةً كانت تأمُلُ أن تستطيع استخدام هذا الخارج لاهوتياً وسياسياً في تدعيم مواقعها هي بالداخل الأوروبي بعد إذا طرأ على الوحدة الداخلية التقليدية ما بدّد طمأنينتها لاهوتياً واجتماعياً وسياسياً.

ظهر المسلمون الأوائل ثم المغول ثم العثمانيون على مسرح التاريخ عبر القرون. وتحدّوا جميعاً وعلى انفراد الغرب الأوروبي. بيد أنهم لم يُحْدثوا هم تغييراً في الرؤية الأوروبية لهم. كانت المعلومات عنهم تتراكم في الغرب. وكان التماسّ مع أوروبا يزداد ثقافياً وسياسياً وعسكرياً. لكنْ ما كان الظهور التاريخي، ولا التحدّي العسكري أو المعلومات المتزايدة هو الذي أحدث تغيراً في الرؤية الأوروبية لهم. إن الذي أحدث التغيُّر تجاههم بأوروبا هو الانقسام الداخلي الأوروبي، وفقد الأمان على المستويين الاجتماعي واللاهوتي. لذا فإنّ النهج التاريخي التطوري، وتراكم المعلومات؛ لا يكفيان لتعليل تغيُّر النظرة الأوروبية الوسيطة للعالم وللإسلام بالذات. فعندما كان جون ويكليف يعرض رؤيةً نقديةً موضوعية نسبياً عن الإسلام؛ كان يفعل ذلك متفرعاً على نقديةٍ جذريةٍ للكاثوليكية. وهكذا كان انفساح النظرة تجاه الإسلام مرتبطاً بانهيار الوحدة الفكرية الكاثوليكية التي اتجهت للتفاوض مع المنشقّين المسيحيين بالغرب وبالشرق البيزنطي. وانتهى كلُّ ظل للوحدة اللاهوتية بظهور لوتر وكالفن وسواهما. وليس مُصادفةً أن يعود لوتر للتأكيد على أن المسيح الدجّال ليس الإسلام بل بابا روما.

ولا أدلّ على ما نذهب إليه من أن التغيُّر الداخلي هو التعليل

الأساسي لتغيُّر النظرة إلى الإسلام؛ ذهاب الأوروبيين بعد لوثر إلى ترك الإسلامَ وشأنه؛ رغم أنه حتى نهايات القرن السادس عشر كان في ذروة تهديده العسكري لأوروبا الكاثوليكية. لقد انهمك الكاثوليك والروتستانت في حروبٍ عنيفةٍ وطويلةٍ، وانهار الإقطاع وبدأ «المجتمع المدني» بالبروز، وبدأت الكشوف الجغرافية تُؤتي ثمارها. لقد تغيرت الإشكاليات، وجرى تجاوز القضية الإسلامية حتى كان عصر الاستعمار.

إنّ هذا التفكيك الأنتربولوجي الثقافي للبنية الداخلية الأوروبية في عصري بدايات الإقطاع ونهاياته؛ والذي قام به جورج دوبي ومارك بلوخ وبروديل وميشيل فوكو هو الأجدى في فهم التطور الداخلي للمجتمعات الأوروبية؛ وهو الأجدى بالتالي في فهم الرؤى الغربية للإسلام عبر العصور الوسطى.

درس ريتشارد سوذرن في عجالته هذه الرؤى اللاهوتية للإسلام بأوروبا الغربية من القرن التاسع وحتى السادس عشر. وقد عرض في هذا المجال معطياتٍ ونصوصاً سريعة ودالّة. لكنّ الوجوه الأُخرى لعلاقة الحضارة الإسلامية بالغرب على المستويات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية؛ بقيت بمنأى عن المعالجة. فربما كانت دراسةُ مونتجومري الصادرة حديثاً بالعربية مفيدةً في سدّ بعض وجوه النقص[24] وتبقى مسألة المنهج التي عرضنا لها في هذا التمهيد حقيقةً بالتأمُّل.

(1) من أجل حوار إسلامي مسيحي. موقف المسيحية من الإسلام كما حدّده الفاتيكان ـ ترجمة وإعداد د. سليم اليافي وزهير مارديني. منشورات دار الجديد ببيروت 1983، ص ص92 ـ 96.

(2) أوروبا والإسلام لهشام جعيط، ترجمة طلال عتريسي. دار الحقيقة ببيروت 1980 ـ ص5.

(3) Bernard Lewis, The Muslim Discovery of Europe: W. W. Norton (New York, London 1982) p. 11-12.

(4) Edward W. Said, Orientalism; Vintage Books (New York, 1979) P. 6-8.

(5) R. W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages, Cambridge, Mass; 1963, 1968.

(6) Norman Daniel, Islam and the West, The Making of an Image. Edinbrugh 1966; P. 23-26.

(7) - P. Alphandéry, Mahomet antéchrist dans le Moyen Age latin, Paris 1909.

وقارن بجاذبية الإسلام لمكسيم رودنسون (ترجمة الياس مرقص/ دار التنوير ببيروت 1982) ص17.

(8) Alverny (M., T. d'), La connaissance de l'Islam en Occident du IXe slècle au XIIe siècle; Actes de la XIIe Semimaire internationale de Spolète consacrée, sons l'egide du Centre itallien d'études sur le haut Moyen Age, à «L'Occldent et l'Islam dans le haut Moyen Age». 2-9 Avrill 1964, - N. Daniel; op. cit. 147-154.

(9) W. W. Comfort, The Saracens in the French Epic; in: Publications of the Modern Language Association of America Lv, 1940; P. 628-659.

-Phillippe Sénac, L'Image de l'Autre. Histoire de l'occident médiéval face à l'Islam, Flammarion 1983; pp. 37-41.

(10) انظر: صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى لسوذرن (هذه

الترجمة) ص 95. وقارن بتغطية الإسلام لإدوارد سعيد (ترجمة سميرة نعيم خوري/مؤسسة الأبحاث العربية بيروت 1983) ص ص36 ـ 37.

(11) Alain Ducellier, Le Miroire de l'Islam. Musulmans et Chrétiens au Moyen Age, Paris 1971. PP. 42-68.

وانظر مراجعاتٍ لدراساتٍ عن ذلك بمجلة الفكر العربي م5/ 1983/ ص ص 213 ـ 252.

(12) انظر صورة الإسلام في أوروبا في العصور الوسطى لسوذرن (هذه الترجمة) وقارن بالدراسة السالفة الذكر لنورمان دانييل ص ص68 ـ 79. ودراسة ألان دو سيليه السالفة الذكر ص ص20 ـ 26.

(13) D. C. Munro; The Western attitudes toward Islam during the Crusades: in: Speculum VI, 1931.

(14) Alverny (M. T. D'), Deux traductions latines du Coran au Moyen Age; in: Archive d'histoire doctrinale et litérair du Moyen Age Année 1964-68, Paris 1984.

ويذكر سوذرن مراجع أُخرى للمسألة. وقد رأيتُ دراسةً لـKritzeck عن ترجمة روبرت كيتون للقرآن في أحد أعداد مجلة Islamic Quarterly لكنني لم أستطيع الرجوع إليها أثناء كتابة هذا التمهيد.

(15) بالإضافة لما ذكره دانييل وسوذرن من مصادر لفكر يوحنا الدمشقي؛ انظر: A. Hourani, Western Attitudes towards Islam; in: Europe and the Middle East, London 1980, pp. 1-18.

(16) انظر عن ذلك ـ بالإضافة إلى المصادر التي ذكرها سوذرن؛ جون ل. لاموت: «الحروب الصليبية والجهاد» في: دراسات إسلامية (إشراف نقولا زيادة/ط. دار الأندلس ببيروت 1960) ص ص99 ـ 140.

(17) انظر عن المغول والترك: - Schwoebel, The Shadow of the Crescent, The Renaissance Image of the Turk (1453-1517), Nieuwkoop, 1967.

(18) بالإضافة إلى دراسة دانييل السالفة الذكر رجعتُ لدراسته الأُخرى ذات المنحى التاريخي؛ بعنوان: Islam, Europe and Empire, Edinburgh 1966.

(19) في دراسته الأُولى السالفة الذكر بعنوان: «الإسلام والغرب. تكون الصورة».

(20) قارن عن المعرفة واستخدامها مقالتي بعنوان: «ثقافة الاستشراق ومصائره وعلاقات الشرق بالغرب». بمجلة الفكر العربي م5/ع31/ ص ص4 ـ 23.

(21) الخطأ نفسه في فهم المسألة وقع فيه كُل من دوسيلليه ورودنسون وفك Fück (في تأريخه للدراسات العربية بأوروبا). وقد ظلّ Sénac حذِراً فسمّى دراسته: «صورة الآخر. تاريخ الغرب الوسيط في مواجهة الإسلام». ولم نرجع لدراسة Waardenburg المعروفة: الإسلام في مرآة الغرب (لاهاي 1962) لأنها تتناولُ مرحلةً متأخرةً هي عصر الاستشراق بدءاً بغولدزيهر وانتهاءً بماسينيون: قارن بمراجعةٍ للكتاب في مجلة الفكر العربي م5/ع32/ ص ص218 ـ 221.

(22) انظر عن انقسامات الكنيسة: E. Delaruelle, L'Eglise au temps du grand schisme, Tournel 1964.

(23) قارن عن بعض ذلك: M. Rodinson, Orientalism et Ethnocentrisme; in ZDMG, supplement V (1980) p. 77-86.

(24) W. Montgomery Watt, The Influence of Islam on Medieval Europe, Edinburgh, 1972.

وقد ترجمه إلى العربية حسين أحمد أمين (دار الشروق ببيروت 1983) بعنوان: «فضل الإسلام على الحضارة الغربية». وانظر مراجعةً له بمجلة الفكر العربي م5/ع32/ ص ص253 ـ 259. وانظر عن العلاقات التجارية بين الإسلام والغرب: Claude Cahen, Commercial Relations Between The Near East and Western Europe from the VIIth to the XIth century; in: Khalil I. Semaan (ed.); Islam and the Medieval West, PP. 1-25.

مقدِّمة

كانت دعوة جامعة هارڤرد لي في إبريل (نيسان) من هذا العام (1961) لإلقاء ثلاث محاضراتٍ عن صورة الإسلام في أوروبا في العصر الوسيط؛ دافعاً لإعادة صياغة أفكاري فيما يتصل بهذه المسألة. وأودّ هنا أن أشكر لقسم التاريخ بالجامعة حسن ضيافته؛ خصوصاً البروفسور R.L. Wolff الذي أدينُ له بالإضافة إلى الدعوة باقتراحاتٍ ونصائح ثمينة. أمّا أساتذة الإسلاميات بجامعة أوكسفورد فقد ساعدوني بأساليب متعددة. وأخص بالذكر منهم هنا الدكتور R.R. Walzer والدكتور S.M. Stern. وما كنت لأجرؤ على الخوض في مسألةٍ بهذا الشمول والتعقيد لولا كتاب الدكتور نورمان دانييل N. Daniel «الإسلام والغرب؛ تكوُّن صورة Islam and the West: The Making of an Image» الذي تناول قسماً كبيراً من الموضوع الذي حاولْتُ مقاربته هنا. ولا أستطيع أن أدّعي قدرةً على منافسة ن. دانييل؛ باحث الإسلاميات الكبير جُلُّ ما أردتُ أن أقوم به تصوير الرؤية المتطورة للإسلام في الغرب المسيحي المتقلِّب عبر حِقَبٍ معينة؛ وما أثاره هذا الدين في أوروبا من أسباب الأمل والخوف. إنّ تجربة أوروبا الوسيطة مع الإسلام ليست قليلة الأهمية لحاضرنا.

R.W Southern

Oxford, 5. Mai 1961

لقد انتهزتُ فرصة إعادة طبع الكتاب لإصلاح بعض الأخطاء وأسباب الغموض التي ظهرت في الطبعة الأولى. ثم إنني عمدْتُ في نهاية الكتاب للإشارة إلى مراجع حديثة الظهور تتصل بما جاء في فصول هذه الدراسة.

ريتشارد سوذرن

أوكسفورد، 5 يناير 1978

الفصل الأول

حقبةُ الجهل

أحسب أنّ الموضوع المختار لدراستنا هنا يستحقُّ منا اهتماماً لعدة أسباب. فنحن من ناحيةٍ قد وصلْنا في دراساتنا للعصور الوسطى الأوروبية إلى نقطةٍ علينا لكي نستطيع تجاوزها ومتابعة البحث أن نلتفت إلى الجماعات البشرية والثقافية التي تقع خارج غرب أوروبا؛ وعلى الأخصّ تلك الجماعات أو الثقافات التي شاركت في صنع تطور الغرب كله. وفكرتي هذه ليست بالغة الجدّة طبعاً. لكنّ عليها رغم ذلك أن تكافح من جهةِ المنهجيةَ الداخلية للتطور العلمي هنا. ثم إنَّ عليها أن تتحدّى موقفاً تقليدياً مُحافظاً صار روتيناً أكاديمياً. وفيما يتصل بالإسلام فإنّ علاقاته بالمسيحية الأوروبية في العصور الوسطى؛ لم تصبح مادةً للدراسة الجادّة إلاّ منذ أعوامٍ قليلة. صحيحٌ أن العالم الفرنسي إرنَست رينان E. Renan شقَّ الطريق الصحيح لذلك منذ ما ينيف على قرن من الزمان؛ لكنَّ أحداً بعده لم يجد هذا السبيل جديراً بالاتّباع. فقد قام رينان بكتابة دراسةٍ رائعةٍ هي ابن رشد والرشدية[1]؛ فكانت وقت ظهورها إحدى

أكثر الدراسات عمقاً وأصالةً في حقبة بدايات البحث التاريخي الحديث. أمّا المؤرخون الكبار أواخر القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين فقد انصبّت جهودهم على دراسة التطور الاجتماعي والقانوني والسياسي للبلدان الأوروبية. وكان لا بد من الانتظار طويلاً ليبدأ اهتمام المؤرخين الأوروبيين بالإسلام. وقد بدأ شيءٌ من ذلك في حقبة ما بين الحربين؛ إذ ظهرت دراساتٌ متعمقةٌ حاولت فهم إسهام الإسلام في تطور الفكر الأوروبي الغربي؛ والأثر الذي تركه الجوار الإسلامي على مصائر المجتمعات الغربية[2] ومنذ ذلك الحين؛ وعلى الأخصّ بعد العام 1945 تحقق تقدُّمٌ ملحوظٌ في هذا المجال. ويستحقُّ الأمر منا اليوم تأمُّلاً شاملاً؛ يضع الأمر في سياقه المنطقي من ناحية، ويكشف زوايا ومواضيع ما تزال بغير بحثٍ تقريباً. هذا؛ وإن كنتُ أحسبُ أنّ قطعةً من هذه الظلمة التي تغلّف بعض النواحي تعودُ إلى عدم إلمامي الكامل لا إلى قصور البحث العلمي بحدّ ذاته.

وهناك ناحيةٌ أُخرى ليست ذات معنىً أكاديميٌ مباشر، تُسوِّغُ اختيارنا للموضوع في هذا الوقت. فالمسألةُ العمليةُ الأساسيةُ التي تُواجهنا اليوم تلك المواجهة الظاهرة بين نُظُم فكريةٍ وعقديةٍ وأخلاقيةٍ عملاقة ومتناقضةٍ إلى حدٍّ ما؛ تتجسّدُ في قوىً سياسيةٍ متخاصمة تُثيرُ الاهتمام والقلق إن لم نقل التخوف والرعب. ونحن نتحدّثُ عن ذلك أحياناً وكأنما المسألةُ جديدةٌ تماماً. وربما كانت جديدةً فعلاً بالنسبة لعالمنا المعاصر. فالإحساسُ الغربيُّ بالتفوُّق والغَلبة في سائر النواحي لم يواجه تحدياً حقيقياً في القرون الثلاثة الأخيرة. ولهذا صار ذلك ميراثاً معتبراً لدينا لا نستطيع أن نتخلّى عنه أو نُطامِنَ منه

بغير انزعاج وألم. لكنّ التجربة الوجودية للألم والخشية عرفتها أوروبا قبل ألف عام. وظلّ إحساس الشكّ والرعب يخترق الوعي الأوروبي طوال العصور الوسطى فينخر خوالج الرضا عن الذات والأمل بالمستقبل. وقد كان ذلك كله تقريباً عبر التهديد من جانب الإسلام. لقد كان الإسلام بالنسبة لأوروبا الوسيطة أخطر عوامل الإرهاب والإرهاق؛ وعلى كل المستويات. وفي الجانب العملي للمسألة كان على أوروبا أن تبذل جهوداً شتى لمواجهة الخطر مترجّحة بين الحملات الصليبية والتبشير والتعايش والتبادل التجاري. أما الإسلام بوصفة قضيةً تيولوجية فكان تحدياً يتطلب وباستمرار إيضاحاً لأسرار وجوده، فأيّ دورٍ في التاريخ أتاحه له القَدَر؟ وهل هو أمارةٌ من أمارات الساعة أو مرحلةٌ في التطور الطويل لمصائر المسيحية؟! هل هو هرطقةٌ ضمن المسيحية أو فرقةٌ منشقّةٌ أو دينٌ جديد؟! هل هو بدعةٌ إنسانيةٌ أو عملٌ شيطاني؟ هل هو حملةٌ ساخرةٌ ضد المسيحية أو منظومة فكريةٌ معتبرة تستحقُّ الاحترام والاهتمام والنقاش؟ وقد كان صعباً الاختيار بين هذه الإمكانيات جميعاً. لكنْ قبل أن يكون الاختيار ممكناً كان ضرورياً التعرّف على الإسلام بشكلٍ واقعي؛ وما كان ذلك سهلاً هكذا نشأت مسألةٌ تاريخيةٌ ما كانت معالجتها ممكنةً بغير معرفةٍ لغويةٍ وثقافيةٍ واسعةٍ لم تكن مُتاحةً بادئ ذي بدء. وخالط ذلك كله إحساسٌ بالتخوف وأحكامٌ مسبقةٌ ورغبةٌ غلابةٌ بالإحجام عن بحث الإسلام خوف العدوى. وجعلت هذه العوامل بمجموعها المسألة أكثر عُسْراً وغموضاً.

وأعود لإيجاز قضية الإسلام في عصور أوروبا الوسطى بأنّ علماءها ورجال الحياة العامة فيها كانوا مضطرين لمواجهة هذه

الموضوعات كلها في سياقٍ غير ذلك الذي نعرفه اليوم رغم أنهم تطارحوا الأسئلة نفسها التي نتطارحها اليوم؛ ونستطيع الإفادة من تجربتهم وأخطائها وقُصورها. وليس بوسعنا أن ننتظر منهم موضوعيةً أو أكاديمية أو نزعةً إنسانيةً هادئةً في المقاربة. إنّ هذه الأمور عرفها الاستشراق إلى حدٍّ ما في المائة عام الماضية فقط؛ سواءٌ أكان ذلك من خلال رحلات دوتي Doughty المُغامِرة أو من خلال النثر الحماسي لتوماس كارلايل Th. Carlyle إنّ الروح الموضوعي الإنساني هذا مردّه الإحساس بالتفوُّق والاقتناع بأنه ليس في الإسلام ما يُخيف. ومن هنا ينبع الإعجابُ بالإسلام والاحترام الظاهر له. أمّا المراقب في أوروبا الوسيطة فقد كان لديه الكثير الداعي للتخوف؛ بحيث لم يترك ذلك عنده مكاناً للتأمُّل الهادئ والتسامُح. ويذكّرني هذا بفقرةٍ في ترجمة صامويل جونسون S. Johnson جاءت في إجابةٍ له على رجلٍ اسمه موراي Murray أبدى إعجابه بانفتاح الفلاسفة القُدامى وتسامُحهم في مُحاوراتهم ومناظراتهم مع خصومهم؛ يقول جونسون:

كان بوسع هؤلاء أن يُظهروا تسامُحاً في مُناظراتهم؛ لأنهم لم يكونوا يأخذون عقائدهم مأخذ الجِدّ [. . .]. فالذي لا يخافُ أن يفقد شيئاً؛ يستطيع أن يستمع إلى خصمه بهدوء [. . .]. أمّا ذلك الذي يعتقد شيئاً هو عزيزٌ عليه؛ فإنه يُحِسُّ بالتوتُّر والألَم عندما يُواجه مُناظِراً ينقضُ ذلك. إنّ الذي يُهاجم عقيدتي؛ ينالُ من ثقتي بنفسي. وبالتالي من هدوئي النفسي. إنّ ذلك الذي يؤمن بدينٍ مُوحىً يشعر

بالغضب الشديد عندما يُواجه التشكيك في اعتقاده. إذ في مثل هذه الحالة فإنّ الخصم إنما يسلبُهُ إلى حدٍّ ما الأرض التي يقفُ عليها[3]

لقد كان معروفاً عن الدكتور جونسون التسامح والهدوء في مُواجهة الدوافع العاطفية البدائية للناس؛ ومن أجل هذا استطاع في فقرته السالفة الذكر أن يعكس بدقّةٍ الأجواء التي كانت تدور فيها المناظرات في العصور الوسطى. فوجود الإسلام كان قد أثار في العصور الوسطى الأوروبية إحساساتٍ عميقة بالخوف والصدمة وعدم الرضا. ومن الناحية الواقعية أحدث الإسلام موجاتٍ غير متناهية من الشعور بعدم الأمان، وتوقُّع الخطر؛ ليس لأنه كان خطراً حقيقياً فقط؛ بل لتشكيله عاملاً قوياً لا يمكن حسبان أفعاله وردود أفعاله. فالغرب ما كان يعرف نوايا المسلمين؛ كما لم يكن بوسعه تحديد أهداف الإسلام الحقيقية بيد أنّ هذا الخطر الذي لم يتحدّد عنى من ضمن ما عناه عجزاً من جانب الأوروبيين عن فهم المسألة الإسلامية ذاتها.

لم يكن باستطاعة أوروبا الوسيطة أن تستند للعصور الكلاسيكية في فهمها للإسلام؛ كما لم يكن بوسعها أن تجد سلوى في حاضرها هذه. وعلينا أن نعرف أنه في حقبةٍ كتلك التي كانت تمُرُّ بها أوروبا، فإنّ فقد السند والأمل أمرٌ على درجةٍ كبيرةٍ من الخطورة. أما من الناحية الفكرية فإنّ موقع الإسلام بالنسبة لأوروبا كان يمكن مقارنته بموقع اليهودية منها. فقد كانت هناك قواسم مشتركةٌ عقدياً بين الإسلام واليهودية؛ كما أنّ الديانتين كانتا تملكان الاعتراضات نفسها تقريباً على المسيحية. بيد أنّ المفكرين المسيحيين كانوا يملكون في

مواجهة اليهودية كمّاً معقداً وبالغ الاتّساع من الجدل العَقَدي؛ ثم إنّ تفوقهم على اليهود من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية؛ كان يدفعهم إلى التعامل مع المسألة اليهودية من موقع المستخفّ والآمن. فلم يكن هناك أسهل من نقض حُجَج الفئات الاجتماعية المسودة؛ ونستطيع أن نتبيَّنَ ذلك في التاريخ المُخزن للجَدل اليهودي مع المسيحية في العصور الوسطى. وكان هذا شأن الكنيسة مع الفِرَق المسيحية التي بدأت تظهر منذ القرن الحادي عشر. فقد استندت في نقضها للبِدَع كلّها إلى تفوقها الاجتماعي، وتقاليدها العريقة الواثقة من نفسها في مواجهة الهرطقات والهراطقة. فحتى الافتراق الإغريقي [انفصال الكنيسة الشرقية] جرى التعامُلُ معه بالأُسلوب نفسه. وهكذا اقترن التخلُّفُ بالتنظير المتقادم المتكبر؛ وساند كُلٌّ منهما الآخر.

أمّا الإسلام فقد استعصى على المعاملة بالطريقة نفسها. فقد حقّق نجاحاتٍ ضخمةً في كل المجالات؛ وتلت حِقَبَ التراجُع في تاريخ تجربته حِقَبٌ من الازدهار الشامخ، والنموّ المُهدَّد. واستطاع أن يقف في وجه الحملات العسكرية الأوروبية، كما استطاع أن يحتوي موجات التبشير. وما كان بوسع أوروبا بعد قرون من الصراع أن تنال منه أو تُضعِفه. وهذه الصورة القوية لانتصاراته الدنيوية؛ دعمها الجانب الفكري المتفوق من حضارته؛ بحيث بدت المسألة لأوروبا المسيحية أكثر تعقيداً. قال الإسلام بالله الواحد الأحد، القادر، مبدع الأكوان. لكنه أنكر التثليث وتجسُّد الإله، والطبيعة الإلهية للمسيح. وهذا الموقف هو موقفٌ فلسفيٌّ واضحٌ ومعروفٌ للاّهوتيين الأوروبيين من خلال مفكرين كبار في العصور القديمة. كما قال الإسلام بخلود الروح، وبيوم الحساب الذي يؤجَرُ فيه

الصالح ويُعاقب الطالح. واقتضى ذلك طبعاً القول بضرورة العمل الصالح (من مثل الصدَقة) لدخول الجنة. لكن ماذا يستطيع المسيحيُّ الأوروبي أن يقول عن دينٍ يُنكر أُلوهيَّة المسيح، كما يُنكر واقعةَ صَلْبه؛ ويعترف في الوقت نفسه بولادته من عذراء (أي بالحَبَل بلا دَنَس)، كما يرى نبوته وأنه مُرسلٌ من الله؟! لقد رأى المسيحي الأوروبي الوسيط أنّ الإسلام يقول بأنّ العهدين القديم والجديد مُوحىً بهما من الله؛ لكنه يذكر في الوقت نفسه أنّ كلمة الله الأخيرة والباقية هي القرآن الذي استوعب تعاليم التوراة والإنجيل؟! وقد قال الإسلام ـ كالمسيحية ـ بالثواب والعقاب؛ وهذه فكرة فلسفيةٌ واضحةٌ؛ لكنه أهان الفلسفة عندما اعتبر اللذات المادية ضمن أسمى خيرات النعيم!! إنّ عقيدةً بدون كنيسةٍ ولا أسرار أمرٌ ربما أمكن فهمُهُ؛ لكنّ هذه الخصيصة التي يتميّزُ بها الدين الطبيعي؛ ترتبط بما يُناقضُها في ذهن الغربي الوسيط عندما يجري ربطُها بكتابٍ مقدَّسٍ هو القرآن؛ رأى الأوروبيون أنه يتضمن الكثير مما يُناقضُ صورتَهم عن الدين. ثم إنّ هذا الدين دعا إليه رسولٌ من الله ـ في نظر المسلمين ـ اعتاد الأوروبيون منذ بدايات العصور الوسطى على النظر إليه باعتباره رجلاً عاش حياةً غير حميدة، وكان غارقاً ـ في نظرهم ـ في حمأة الدنيا وشهواتها.

إن هذه الصورةَ عن الإسلام ونبيه لم تنشأ دفعةً واحدةً؛ بل تكونت عبر مراحل تاريخية؛ كانت كل مرحلةٍ تُضيفُ مَعْلَماً إلى الشكل الأوّلي لها حتى صارت هي هي. وإذا كانت القلة بين الأوروبيين التي عرفت الإسلام قد أصابتها الحيرة الشديدة؛ فإنّ هذا حَدَثٌ يمكن فهمُهُ بل وتسويغه. فقد ناقض الإسلام كلّ ما كان

معهوداً بالنسبة لهم. وقد أتت على العارفين بالإسلام من الأوروبيين حِقَبٌ بدا لهم خلالها أنه يمكن لهم إهمالُهُ ودفعُهُ باعتباره نتاجاً لوهم شرير. وكان يمكن لهذا التصوُّر أن يحظى باستحسانٍ واسعٍ لو أنَّ الإسلام تراجع أو انكمش سياسياً وفكرياً. بيد أنّ هذه الرغبة الدفينة من جانب الأوروبيين لم تجد لها صدىً في الواقع التاريخي للإسلام آنذاك. ثم إنّ الأوروبيين عرفوا بين معتنقي الإسلام رجالاً تعودوا على تقديرهم؛ بل بالغ بعضهُم في ذلك أحياناً. وكان من هؤلاء علماء وفلاسفة ومفكرون من مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد. كما كان منهم فرسانٌ أبطال في المفهوم الأوروبي للفروسية من مثل صلاح الدين الأيوبي. وما كان سهلاً على الإطلاق التصديق بأنّ هؤلاء جميعاً كانوا ضحية أُحبولةٍ وهمٍ شرّيرٍ هو الإسلام.

إنَّ هذه العوامل كلها أثّرت في طريقة تلقّي الأوروبيين للإسلام، كما جعلت ردود أفعالهم تجاهه متسمةً بالحيرة والتعقيد. ويُضافُ لذلك كله أمرٌ ـ لا يتنبّهُ له الكثيرون ـ زاد القضية عُسْراً وغموضاً، وجعل من كلّ تواصلٍ ففريٍّ بين الديانتين والحضارتين عمليةً تكادُ تكونُ مستحيلة. ذلك أنّ المسيحية والإسلام لم تكونا منظومتين دينيتين متناقضتين فقط؛ بل تمثّلتا وسادتا بالإضافة لذلك في وسطين اجتماعيين مختلفين تماماً أيضاً. فقد ظلّ الغرب طوال العصور الوسطى تقريباً، وعلى امتداد رقعته الجغرافية؛ بلاداً زراعيةً فيها الفلاّحون والإقطاعيون والرهبان والكهنة بالدرجة الأولى؛ في الوقت الذي كانت فيه الحضارة الإسلامية تتمركزُ في مُدُن الإسلام الكبرى، وبلاطاته الغنية، وطرقه التجارية الممتدة. لقد كانت مُثُلُ أوروبا الوسيطة بشكل أساسيٍّ هي الرهبنة، والكهانة، والهرمية

الاجتماعية؛ بينما عرف الإسلامُ الوسيطُ المزدهر فئاتٍ بشرية مدينيةً متحررةً، مقبلةً على العمل والحياة، ومستندةً إلى سواسيةٍ مبدئيةٍ اجتماعياً تستمتعُ بالنقاش والجدل في المسائل كلِّها؛ دونما كهانٍ أو أدْيِرةٍ في البنية الأساسية للاجتماع. وطبيعيٌّ ما دام هذا الاختلاف في البنية الاجتماعية واضحاً أن يختلف التطور الاجتماعيُّ في المنظومتين: فقد سكنت أوروبا لِحِقَبٍ طويلةٍ لتنهض في نهايات العصور الوسطى من غفوتها وتستمرّ في الصعود البطيء دونما توقُّف؛ بينما نهض الإسلامُ منذ ظهوره اجتماعياً ليبلُغَ الذروة في حقبةٍ قصيرةٍ، ثم ليبدأ بالهبوط البطيء دونما اتجاهٍ لذروته الذهبية المبكرة مرةً أُخرى. وفي الوقت الذي كانت فيه حيويّتُهُ الحضارية تتراجع ظلّت قوته ظاهرةً في الميدان العسكري فقط. لكنّ هذه الحيوية الدافقة والقصيرة الأَجَلِ ما عرفت مثيلاً لها في عالم العصور الوسطى. فقد حقّق الإسلامُ خلال قرونه الأربعة الأُولى تطوراً ثقافياً وحضارياً عالياً؛ لم تستطع أوروبا المسيحة تحقيقه إلاّ عبر عصورٍ متطاولةٍ من النضوج البطيء والمتردد. وليس بالمستطاع الآن اللجوء لتقدير إحصائيٍّ دقيق بسبب الكثير الذي ضاع في الحضارتين؛ بيد أنه بمكننا القول دون أن نخشى خطأً كبيراً في التقدير إنّ الحضارة الإسلامية أظهرت في القرون التاسع والعاشر والحادي عشر من العلماء والأعمال العلمية ما لم تستطعه المسيحية حتى القرن الرابع عشر من تاريخها[4]

إنَّ الفرق الأساسي بين العالمين اللاتيني والإسلامي؛ هو الفرق بين حضارةٍ نمت وتطورت ببطءٍ وعلى أمدادٍ طويلة، وأخرى بلغت أوان النضج بسرعةٍ بالغة. ويرجع ذلك إلى أسلوبي الحياة المختلفين

تماماً في الحضارتين. ثم إنه إلى جانب البنية الاجتماعية المتمايزة في العالمين؛ كان هناك تمايُزٌ واضحٌ في الميراث الحضاري. فعندما تهاوت حضارةُ العالم القديم؛ كان الإسلام الوارث الرئيسي للعلم والفلسفة الإغريقيين؛ في حين ورث الغرب المتبربرُ الثقافة الرومانية. وقد صوَّر ريتشارد ڤالزر R. Walzer هذا التضادّ في الميراث في مقالةٍ معروفة؛ أوضح فيها تسلُّل الفكر الإغريقي من خلال المدارس الهللينيستية إلى بلاطات الإسلام ومدارسه؛ حيث جرى التوفيقُ بينه وبين الإسلام وثقافته[5] وهذا الحَدَث هو أخطر ما كان في التاريخ الثقافي؛ كما كان صعود الإسلام باعتباره قوةً سياسيةً عالميةً أخطر الأحداث في تاريخ المؤسسات والنظم. لقد كان الإسلام الوسيط يفيضُ ازدهاراً وثراءً في المجالات كلِّها؛ بينما كان الغرب في الحِقَب نفسها لا يملكُ غير ثقافة آباء الكنيسة، والشعراء الكلاسيكيين وَمَنْ بعدهم، وثقافة مدرستي اللاتين. وقد كانت أعمالُ هؤلاء بالغة الضخامة والتنظيم؛ لكنها في عالم العصور الوسطى المبكِّرة لم تترك آثاراً ضخمة. ويبدو الأمر بالنسبة للغربي اليوم شديد الإيلام إذا ما قورن ما كان يملكه الإسلامُ في عالم الثقافة من أعمال بما كانت تملكه أوروبا في العصر نفسه. وقد أدرك العلماء اللاتين في القرن الثاني عشر التفاوت الهائل بين ثقافة الغرب المسيحي والإسلام الوسيط؛ وشكّل ذلك صدمةً قاسيةً لهم.

أما الحقبة المبكِّرة التي أدرسها هنا فقد عرفت في الثقافتين الغربية والإسلامية شخصيتين بارزتين ممثِّلين للعصر والثقافة. ويكاد الرجلان يكونان تِرْبَين في السّنّ: في الغرب جربير Gerbert الذي وُلد حوالي العام 940م، وتوفي وهو بابا عام 1003م. وفي الشرق

ابن سينا؛ الذي وُلد سنة 980م، وتوفي سنة 1037م. والرجلان كانا من الشخصيات العامة المعروفة في العصر، وتبوأ كلاهما في مجاله الحضاري مناصب رفيعةً. وكان كلاهما عالماً، طُلَعَةً؛ بارزاً على أبناء زمانه ذكاءً وتوقُّداً؛ دون أن يعني ذلك تميزاً على أهل العصر في القيم الخُلُقية أو مُثُل العمل. وعند هذا تنتهي أوجُهُ التشابه بينهما.

عرف جربير من البلاطات الملكية بلاط هوغو كاپيه Hugo Capet وبلاط أوتو الثالث Otto III. وكان هذا الملكان ضيّقي ذات اليد؛ يعيشان «من أيديهما إلى أفواههما»؛ كما أنّ ألقابهما وآمالهما السلطوية لا تتناسب بأيّ وجهٍ والقوةَ الحقيقيةَ التي كانا يتمتعان بها. أما المدارس التي عرفها جربير فاقتصرت على الأديرة والكاتدرائيات؛ التي كانت إمكانياتها المدرسية متواضعةً؛ كما لم تكن تملك مكتباتٍ تستحقُّ هذا الاسم. أما الكتب التي كان فخوراً جداً بأنه عرفها وتعلّمها فلا تتجاوز تلك المجموعة الصغيرة من التراث الإغريقي الواصلة إلى الغرب ميراثاً من روما المنهارة: إنها إيساغوجي لفورفوريوس الصوري، وترجمات بويتيوس Boethius وجوامعه للعلوم مع ملخّصاته في الحساب والموسيقى والهندسة والفلك؛ ثم أخيراً بعض القِطَع الباقية من نصوصٍ إغريقيةٍ في الطب. واستناداً إلى هذا الزاد القليل حاول جربير أن يقول جديداً أو أصيلاً في بعض العلوم: فقد رسم جداول تُظهر مختلف فنون الخطابة Rhetorik؛ وألّف كتاباً مدرسياً في الحساب، وكتب مقدمةً في الجدل؛ وعلى الأُسس نفسها بنى منظومةً فلكيةً، ووضع لوحاً حسابياً، وركّب ساعةً معقّدة[6] والحقُّ أنّ هذه الثمرات القليلة والضئيلة لدراسات جربير

لم تختف؛ بسبب ما بذله من جهودٍ لنشرها من ناحية؛ ولأنها مقارنةً بما كان قبله وأيامه تُعتبر تقدماً ملحوظاً. ولو وُلد جربير في بخارى وليس في أوريّاك Aurillac، ودرّس في بغداد أو أصفهان وليس في رايمز Reims؛ لوجد نفسه في بيئةٍ أقرب إليه عقلياً من بيئة الغرب المعاصِر له، ولاستطاع الحصول على كلّ الكتب والأعمال التي كان يحلُمُ بها.

ووُلد ابن سينا ببخارى بعد جربير بأربعين عاماً. وعاش حتى عام 1037م وتوفي بأصفهان[7] أمّا جربير فقد كان كاهناً وراهباً وكاردينالاً فحبراً أعظم، ومدبِّراً لمؤامراتٍ سياسية في بيئةٍ ليست بيئة كهانةٍ ورهبانية. وما كانت منزلته السياسية والاجتماعية من القوة بحيث تسمحُ له بإنفاذ خططه العلمية والسياسية المتشعّبة. وبالمقابل لم يكن ابن سينا رجلَ دين؛ وكان موظفاً وطبيباً وفيلسوف بلاطٍ ووزيراً. وقد قال في سيرته لحياته إنه عندما بلغ السادسة عشرة من عمره كان قد درس مقدمة فورفوريوس (إيساغوجي) في المنطق، والتحليلات الأولى من منطق أرسطو، وهندسة إقليدس، والمجسطي لبطليموس، ومكتبةً كاملةً من النصوص الإغريقية المترجَمة في الطّبّ، والحساب الهندي؛ والأبواب الطويلة والمعقّدة في الفقه الإسلامي. وربما اتّسمت ذكريات هذا «الفتى العبقري» عن فتوّته الطُلَعَة ببعض المُبالغة؛ لكنّ حديثه عن الكتب التي كانت منتشرةً في البيئة الثقافية آنذاك لا مُبالغة فيه: فأمام الطفل ابن سينا كانت كنوزٌ من الأعمال العلمية التي لم يكن كهلٌ أوروبيٌّ في العصر نفسه يستطيع أن يحلم بها. فقد درس في فتوته وشبابه المنطق والعلوم الطبيعية (الفيزيقا) والجبر والميتافيزيقا الإغريقية؛ وعاد في النهاية

لتأمل ميتافيزيقا أرسطو بعنايةٍ ودقةٍ ولأمدٍ طويلٍ نسبياً. وما كان ابن سينا متميزاً على بيئته في البرنامج الدراسي المذكور؛ إذ كان ذلك قد صار جزءاً من التقليد الدراسي للعلم الإسلامي منذ قرنين من الزمان. ولم ينس ابن سينا أن يصف لنا مكتبة أمير بُخارى التي عرفها عن كثب. كانت المكتبة تحتلُّ غرفاً كثيرةً متسعةً. وكانت الكُتُبُ تملأُ الصناديق في كل غرفة. وتنفردُ كل غرفةٍ بكتبٍ من صنفٍ معيَّنٍ وتخصُّصٍ معيّن: اللغة والشعر؛ الفقه؛ الطب. الخ. وللمكتبة ثبتٌ دقيق يمكن بالرجوع إليه معرفة المؤلِّفين والمؤلَّفات في كلّ فن. ونستطيع القول إنه حتى نهاية العصور الوسطى لم تكن في الغرب مكتبةٌ مُشابهةٌ، كما لم يكن أيّ فردٍ غربي يملك من الإمكانيات للاطّلاع والبحث بقدر ما ملك ابن سينا وليس ضرورياً هنا أن نمضي بالمقارنة إلى نهاياتها. فمؤلفاتُ ابن سينا جاءت من حيث الأصالة والجودة والحجم والشمول جديرةً بالمصادر الكلاسيكية التي استندت إليها. وهي كثيرة وضخمةٌ رغم أنّ ابن سينا لم يعش طويلاً ولم يتفرّغ للدرس والبحث بل أمضى حياةً غير مستقرةٍ بين بلاطات الأمراء في إيران، وأقاليم الاتحاد السوفياتي اليوم: تركمانستان وأوزبكستان. ورأت أوروبا مؤلفات ابن سينا في قرونٍ كانت فيها أعمال جربير قد نُسيت تماماً؛ حيث لعبت هذه المؤلفات دوراً معتبراً في تمزيق حُجُب الفرقة بين الشرق والغرب في المجال الفكري.

وتشكّل هذه المقارنة بداية حقبة الدراسة. فلنحاول أن نُلقي نظرةً على الحقبة التي تختتم هذه الدراسة الموجزة. تنتهي الدراسة مع نهايات العصور الوسطى في أوروبا. ذلك أنه مع هذه النهايات

كانت مسائل كثيرة في العلاقة بين الشرق والغرب قد وجدت حَلاً لها أو جرى اجتنابُها وإزاحتها من الوعي العامّ. وهكذا فقدت القضية أهميتها كما فقدت كثيراً من تعقيداتها. وربما بدا ذلك غريباً إذا تأمَّلْنا الأمر من الناحية الجغرافية والعسكرية: ففي العام 1600م كان الإسلام يهدّد غرب أوروبا كلّه بدرجةٍ أكبر مما كان عليه الأمر طوال القرون الثمانية الأولى للعلاقة بين العالمين. فقد أنهى الإسلام الدولة البيزنطية، وتقدّم إلى حدود ألمانيا، وسيطر على كلّ الساحل الجنوبي للبحر المتوسّط. بيد أنّ هذا التقدم العسكري واجه أوروبا متغيِّرة كانت ـ كما قلنا ـ قد حلّت إشكالاتٍ كثيرةً في العلاقة أو تجاوزت كبرى المسائل فيها. ففي صورة أوروبا المتسعة تدريجياً عن العالم في القرنين السابع عشر والثامن عشر لم يَعُدْ وجود الإسلام يشكّل تحدّياً لا بُدّ من مواجهته شأن ما كانت عليه المسألة في العصور الوسطى. كانت المسيحية الغربية قد تشقّقت وانقسمت واضطرت أوروبا للاعتراف بفِرَق وعقائد وجماعاتٍ غير مسيحيةٍ في الداخل والخارج من ضمنها الإسلام. وبدأ الثراء الأوروبي والتقدم الأوروبي. وظهرت أماراتٌ قويةٌ لبدايات انهيار البنيان العثماني. واستقرّت صورةٌ جديدةٌ عن العالم، وتوسّعت الكشوفُ في العالم الجديد. وشكّلت هذه الأُمور بمجموعها إحساساً جديداً بأنّ الإسلام ليس مُخيفاً كما هو في موروثات العصور الوسطى. ويمكن مراقبةُ ذروة هذا التطور في النظرة إلى الذات والآخر في فقرات غيبون Gibbon المقتنع بالتفوق الأوروبي، والمتهادي تحت أضواء الشعور بالرضا عن النفس:

«إنّ سيطرة المتبربرين انكمشت رقعتُها حتى لم تعد

تتجاوز خطًّا ضيقاً. والقوى العسكرية الضئيلة للترك والأوزبكيين ما عادت تشكّل تهديداً حقيقياً لجمهورية أوروبا الصاعدة»[8] لقد رأى غيبون أنّ التهديد الإسلامي لم يعد غير ذكرى تنحصرُ فائدتُها في دفع أوروبا إلى الحذر الدائم، وعدم الركون التامّ إلى سطوتها وتقدمها، «فهذا الأمن الظاهر ينبغي أن لا يُنْسِيَنا أنّ أعداء جُدُداً، وأخطاراً مجهولةً؛ لا نُحِسُّ بها الآن يمكن أن تتحدّانا فجأةً. فالعرب والمسلمون الذين امتدّت فتوحاتُهم بين إسبانيا والهند؛ عاشوا آماداً طويلةً في فقر ومسكنةٍ حتى جاء محمدٌ فنفخ في هذه الأعضاء المتوحّشة روح الإيمان بالحياة، والحماس للعقيدة» لكنْ رغم هذه الكلمات التحذيرية؛ كان النبي ومُجاهدوه المتحمسون، ومعهم تيمورلنك، وكبار أبطال العصور القديمة؛ قد صاروا حُلُماً ساكناً في المخيِّلة الأسطورية لأوروبا. كانت أوروبا تُحسُّ بالأمان على المستويين الفكري والمادي.

كان العصر الوسيط هو الحقبة الذهبية للمسألة الإسلامية بأوروبا. ظهرت القضية حوالي 650م وانتهت حوالي 1570م. لكنّ الظهور والاختفاء لم تنتظمْهما حركةٌ واحدةٌ أو صورةٌ واحدة. فعندما نتأمّل المسألة عن قُرْبٍ نُلاحظ البطء البالغ الذي اتّسم به تسلُّلُ الإسلام للوعي الأوروبي. ومنذ مطالع القرن الثاني عشر (1100م) بدأت المواقف من الإسلام تتخذ صُوراً متغايرةً ومتنوعةً. وكان ذلك يحدُثُ إلى حدٍّ ما نتيجةً لتغيُّر علاقات الشرق بالغرب على المستوى

الواقعي. بيد أنّ التبدلات الطارئة على الصورة المتكوّنة عن الإسلام عادت بالدرجة الأولى إلى اختلاف أشكال اهتمامات أوروبا بالإسلام، واختلاف عُدّتها الفكرية.

ولكي تكون الدراسةُ ممكنةً قسّمْتُ مراحل تكوُّن الصورة وتكاملها إلى ثلاث حِقَب عالجْتُ كلّ حقبةٍ في فصلٍ خاصّ حاولْتُ أن يكون عنوانه معبّراً عن الطابع العامّ لها. وأبدأُ بما سمّيتُهُ: «حقبة الجهل». وقد يبدو للقارئ أنني أُعطي هذه الحقبة مساحةً أكبر من الاهتمام إذ هذا الفصل هو أطولُ فصول الكتاب. بيد أنّ عُذْري في ذلك أنّ الجهلَ ظاهرةٌ بالغة التعقيد؛ فهناك كما يقول اللاهوتيون أربعةٌ وعشرون نوعاً منه. وقد تستطيعُ الإفادة من مُصابرتهم التفصيلية في بحوثنا. بيد أنّ غرضَنا لا يستلزم غير تقسيمٍ أوليٍّ يمكنُ حَصْرُهُ في مرحلتين: مرحلة الجهل الناجم عن ضيق الأُفُق بالمعنيين الفكري والجغرافي. ومرحلة الجهل الناجم عن أوهام مخيلةٍ متسعة. أما المرحلةُ الأولى فتحتلّ القرون الأربعة الأولى منذ العام 700م. وأمّا المرحلةُ الثانية فتحتلُّ عقود السنين الواقعة بين 1000 و1140م. أمّا الأُولى فقد سادتها مواقفُ مصدرُها تفسيرات العهدين القديم والجديد. وأمّا الثانية فَسادتْها أوهامُ وأحلام المخيّلة الخلاّقة لأوائل القرن الثاني عشر. وسأدرُسُ في بقية هذا الفصل تفاصيل ومعالم المرحلتين وأثرهما على التطور اللاحق للمسألة.

II

لنبدأ الآن بالنظر في الجهل الناجم عن ضيق الأُفُق. إنه نوعٌ من الجهل كذلك الذي ينزل بالسجين. إنه يسمع ضجيجاً وأصواتاً عاليةً خارج الأسوار ويُحاول بفكرته السابقة عن المصادر الممكنة

للتصحيح والأصوات أن يصيغها بالشكل المُناسب. ففي القرون السابقة على العام 1100م كان المؤلفون الغربيون فيما يتصل بالإسلام في موقعٍ مُشابه فهم لم يكونوا يعرفون شيئاً أبداً عن الإسلام بوصفه ديناً غيرَ المسيحية. لقد كان الإسلام بالنسبة لهم رقماً في قائمة الأعداء الطويلة؛ أولئك الذين يتهدّدون المسيحية من كُلّ ناحيةٍ. ولم يكن هؤلاء على استعدادٍ للتمييز بين وثنية الأوروبيين الشماليين وتوحيد الإسلام، ولم يكن الإسلام يفترق بالنسبة لهم عن المانوية التي واجهتها المسيحيةُ قديماً. وليس هناك ما يدلُّ على أنّ أحداً ما بشمال أوروبا سمع باسم النبي محمد. لكنْ رغم ذلك كان المؤلفون اللاتينيون يملكون مفتاحاً مُتاحاً لإزاحة الأستار عن الإسلام، وفهم المسلمين (Sarazens)؛ إنه العهدان القديم والجديد أو الكتاب المُقدس!

فمن الواضح أنه بالنسبة للأحداث والثقافات التي نناقشها هنا يستطيع الكتاب المقدّس أن يوضّح مسألتين: مسألة أُصول الأحداث والقائمين بها، ومسألة نهاياتها أو مصائرها. وقد انحصرت جهود المؤلفين اللاتين فيما يتصل بالإسلام ما بين 700 و1100م باستنطاق الكتاب المُقَدَّس لمعرفة أصول السرازانيين هؤلاء ضمن مدارج السُلالات في العهد القديم، ولمعرفة مكانهم بين شعوب العالم ودياناته. بيد أنّ قِلّةً منهم حاولت استنطاق النصوص بطريقةٍ مستقبليةٍ لتوضح دور السرازانيين في عقود السنين السابقة ليوم القيامة. وظاهرٌ أنّ معالجة مسألة الإسلام بالعودة للعهد القديم لم تجلب جديداً معتبراً. غير أنّ علينا أن نستند لهذه الطريقة في انطلاقنا لفهم المسألة عند الأوروبيين القُدامى إذ بذلك نستطيع أن نفهم كيف صار موضوع

الإسلام مألوفاً للأوروبيين المهتمين بعد القرن السابع الميلادي. وسواءٌ أكانت مُقاربة هؤلاء للمسألة الإسلامية صحيحةً أم مُخْطئة (لقد كانت غلطاً بحتاً ومضحكةً)؛ علينا أن لا ننسى أنها تركت آثاراً ضخمةً على تطور فهم أوروبا للإسلام. ولا يبدو ذلك مفاجئاً لنا؛ فالكتاب المُقدَّس كان الأداة الفكرية الوحيدة الفعّالة في أوروبا مطالع العصور الوسطى. وما كان بوسع المؤلفين اللاتين أن يتجاهلوا كلام العهد القديم على الماضي والمستقبل؛ مهما كان هذا الكلامُ غامضاً أو غير معقول. وقد أسهم الكتابُ المُقدَّس في صياغة مفهوم الأوروبيين للعالم والتاريخ؛ وكان هؤلاء يُصْغون إليه ويتلمَّسون في نصوصه حلولاً لمشكلات العالم في الماضي والحاضر والمستقبل؛ رغم أنّ سِلالهم كانت تعود غالباً فارغة. وما كان علماءُ الكتاب المقدّس ليجدوا مهمةً أَولى في مجال تخطيطهم للمستقبل من العودة لدراسة المسألة انطلاقاً من نصوص الكتاب.

بدا Beda

ولنبدأ مع بدا العالم الكبير بنصوص الكتاب المقدّس في مطالع العصور الوسطى الأوروبية[9] فقد كان الرجل محيطاً بكل التفكير حول الكتاب المقدَّس حتى أيامه. وما كتبه في التفسير والشرح والتحشية والتأريخ ظلّ العمدة في بابه حتى القرن الثاني عشر. وكان السرازانيون في عصره قد بلغوا من القوة درجةً جعلتهم في موقع المهدِّد الحقيقي لغرب أوروبا كله. وقد بلغت فتوحاتهم في أوروبا أقصى مدىً لاتّساعها قبل وفاته. لكنْ بسبب تراجُعهم بعد پواتييه (بلاط الشهداء) لم يَرَ فيهم ما يُهِمُّ من الناحية الواقعية. لقد رأى فيهم كُفّاراً متبربرين؛ بيد أنّ وحشيتهم ليست غير عادية. أمّا في

كتابه: التاريخ Historia (حيث لم يكن هؤلاء جزءاً من موضوع معالجته) فقد اكتفى بفقرةٍ وحيدةٍ عنهم اعتقد أنه حلّ بها كلّ الإشكالات: تحدّث عن هجماتهم وتخريبهم والعقوبة الإلهية التي نزلت بهم عند پواتييه. أمّا في شروحه على الكتاب المقدّس فقد بدا أكثر اهتماماً بالأمر؛ إذ اعتقد أنه مُستطيعٌ هنا أن يأتي بجديد. ففي عدة مواطن من شروحه يذكر أنّ السرازانيين هم أعقابُ هَاجَر زوج إبراهيم المصرية التي تَرِدُ قصتُها في سِفْر التكوين ضمن قصة إبراهيم[10] وعلينا أن نذكر هنا أنه كانت لإبراهيم زوجتان سارة وهاجر؛ ولدتا إسحاق وإسماعيل. وترمُزُ الشروح الإنجيلية القديمةُ بإسحاق للمسيح، وبأعقاب إسحاق للكنيسة أمّا إسماعيل وأعقابه فهم اليهود في نظر هذه الشروح. وكان هذا هو التأويل المجازي للأحداث المذكورة في سِفْر التكوين. بيد أنّ المفسرين الأوائل هؤلاء آمنوا حرفياً بأنّ أعقاب إسماعيل الحقيقيين هم السرازانيون. وقد رأوا في القليل الذي عرفوه عن العرب ما يؤيّد هذا التأويل لنصوص العهد القديم. فقد طُرد إسماعيل إلى الصحراء، وجاء العربُ من الصحراء. وذكر العهد القديم عن إسماعيل أنه كان بدوياً شرساً رافعاً يده على الجميع. فهل هناك ما يمكن وصف السرازانيين به أدقّ مما وُصِف به جدُّهم إسماعيل؟! وما كان إسماعيلُ داخل العهد، كذلك هم السرازانيون. وهكذا فإنه في ضوء العهد القديم الذي جُعل فيه المسلمون أعقاباً لإسماعيل أمكن فهم أخلاق وسلوك هؤلاء؛ وما كان بدا أولَ منْ فعل ذلك؛ كما لم يكن الأخير بيد أنّ أهمية ما قام به تكمن في أنه أولُ مَنْ أدخل المسلمين في تفسير العهد القديم. وصار الأمر بعده بمثابة (كليشيه) يستعمله الجميعُ في

شروح الكتاب المقدّس وخارجها. وقد ساعد ذلك بطريقةٍ غير مباشرة على تخفيف العداء بين المسلمين والمسيحيين في وعْي الإنسان الأوروبي إذ منحهم هذا الشرح لسفر التكوين موقعاً في تاريخ الإنسانية وفي تصوُّر المسيحيين الأوروبيين لهذا التاريخ بالذات.

لكنّ هذا الحلّ لمسألة الوجود الإسلامي كانت لها صعوباتٌ اضطُرّ بدا ومن بعده لمواجهتها. هذا وإن تكن السلبياتُ والصعوبات نتاج كلاميةٍ متحذلقةٍ تفصيليةٍ بعيدةٍ عن الوقع. فعلى سبيل المثال: إذا كان المسلمون أعقاباً لهاجر وليس لسارة؛ لماذا يُسمَّون سرازانيين وليس هاجريين؟! هذا هو مستوى الأسئلة التي كان العلماء يطرحونها على أنفُسهم ويحاولون الوصولَ لحلولٍ لها، ولا نحتاجُ هنا لمتابعتهم في نقاشاتهم غير المجدية[11] وقد ظلّت صورةُ بدا عن المسلمين (السرازانيين) سائدةً لمدةٍ طويلةٍ دون إضافات ظاهرة. وما يُدهش عند بدا ولاهوتيي الكارولنجيين من بعده «موضوعيتهم» ـ إن صحّ التعبير ـ في الحديث عن المسلمين. إنهم يذكرون التفسير الإنجيلي لمسألة السرازانيين دونما غيظٍ أو غضبٍ أو إدانةٍ ظاهرة. صحيحٌ أنّ المسلمين كانوا يهدّدون نصف أوروبا، ويدمّرون أقاليم كثيرةً فيها؛ بيد أنّ المعاصرين لهذه الأحداث كانوا أقلّ عداءً لهم من الأوروبيين اللاحقين. ويمكن أن نجد لذلك عدة أسباب. فالمؤلفون الأوروبيون الشماليون كانوا بعيدين عن مواقع الخطر الإسلامي؛ وكان اهتمامُهُم منصبًّا على مُتابعة الأعداء الأقرب الذين كان بعضُهم لا يقف على حدود أوروبا المسيحية فقط؛ بل وراء أسوار الأديرة التي يؤلّف فيها هؤلاء كتبهم. ثم إنه حسب تصوُّر اللاهوتيين اللاتين

للصراع الكوني بين الله والشرّ؛ لم يكن للمسلمين غير دورٍ متواضع ضمن عالم الشر الواسع. لقد كان تعريف المؤلفين الكارولنجيين بالمسلمين، ونظْمهم في سلاسل أنساب العهد القديم الإنجاز الوحيد الذي أمكنهم القيام به. وبعد هذا انصبّ اهتمامُهم على قضايا كانوا يعتبرونها الأولى بالتقديم؛ من مثل طريقة كتابة اسم «سارة» Sarah؛ وهل هو براءٍ (R) أو راءين (RR)؟! لقد كان هذا أجدى في نظرهم من دراسة طبائع السرازانيين[12] والحقُّ أنَّ عُدّتهم للبحوث اللُّغوية اللاتينية كانت أفضل بما لا يُقاس من عُدّتهم لبحوث التاريخ الإنساني؛ ولهذا كان انصرافُهم لدراسة ما يعرفونه ويميلون إليه أمراً مفهوماً.

وإذا كان ما عرضْناه هنا هو الرأي السائد في شمال أوروبا؛ فإنّ هناك آراء مسيحية أُخرى ما كانت تنطلقُ في تعرُّفها على المسلمين من الجانب التاريخي للعهد القديم؛ بل من جانب أخبار الرسل ونبوآت الأنبياء. إنّ الرهبان والكُهّان الذين فعلوا ذلك كانوا يعيشون في إسبانيا؛ وقد كتب أكثرهم أواسط القرن التاسع الميلادي.

التصورات النشورية في إسبانيا

يجدر بنا هنا أن نلاحظ بدايةً أنّ أصول المسائل التفصيلية التي سنتحدث عنها تعود كلها إلى إسبانيا. بل إنّ بعض ما تحدثنا عنه سابقاً؛ من مثل نسبة بَدا Beda المسلمين إلى هاجَر تجد أصلاً لها في كلام أيزيدور الإشبيلي Isidor von Sevilla. ويمكن القول إنّ أكثر أخبار وأفكار الأوروبيين عن المسلمين في القرون الأُولى للعصور الوسطى إسبانية المنشأ. صحيحٌ أنّ النظريات العامة،

والمنظومات الشاملة، وتطورات الأفكار الأولى؛ جرت كلها خارج إسبانيا تقريباً؛ بيد أنّ الدوافع الأصلية إسبانيةٌ في غالبيتها العظمى؛ سواءً كانت تلك الدوافع نشورية المنزع أو علمية الطبيعة أم مستندةً إلى رؤى أنبياء الكتاب المقدَّس. لقد قاسى المسيحيون الإسبان تحت وطأة الإسلام المسيطر بالأندلس؛ وربما كان هذا هو السبب في أنهم كانوا الأكثر انفعالاً من بين الأوروبيين بالمسألة الإسلامية. وقد يتطرق للخاطر أنّ أفكار الإسبان تجاه الإسلام تتّسم انطلاقاً من واقعهم بالعداء الشديد، والتعصُّب الظاهر، والتحزُّب المتحجِّر؛ بيد أنّ هذا الانطباع أيضاً غير مسوَّغ إلاّ في فترةٍ قصيرةٍ هي الأُولى. وإذا شئنا الدقة أمكننا القول إنّ ردة فعل الإسبان على الإسلام اتّسمت بالعداء العاطفي الشديد في فترتين؛ الأولى (القرن التاسع) والأخيرة (القرنان الخامس عشر والسادس عشر). أمّا القرون الواقعة بين التاسع والخامس عشر فتحفل بالانفعال، وتصوير الإسلام؛ لكنّ الانطباع العامّ لدى المسيحيين الإسبان عن الإسلام يَبقى معقولاً وهادئاً بل وإيجابياً إلى حدٍّ ما. ويمكننا فهم ردّتي الفعل العنيفتين في البداية والنهاية من خلال وضعهما في السياق العامّ لحركية الأحداث وأثرها على السكان الأصليين للأندلس.

ونستطيع أن ندرك أصول الموقف الإسباني بالعودة إلى البيئة الإسبانية في منتصف القرن التاسع الميلادي. فإبّان هذه الفترة كانت أوضاعُ الجماعات المسيحية بالأندلس مشابهةً لأوضاع المجموعات المسيحية الأُخرى في العالم الإسلامي[13] وتقضي تعاليم القرآن بحماية المسيحيين (أهل الكتاب، الذميين)، وعدم التعرض لعقائدهم أو لحيواتهم؛ على أن يؤدّوا الجزية للمسلمين. وبمقتضى ذلك

احتفظ المسيحيون بمطارنتهم وكهنتهم ورهبانهم ودياراتهم. ثم إنّ قلة منهم تولّت مناصبت معتبرةً في ديوان صاحب قرطبة. ويبدو هذا كله أمراً طيّباً. بيد أنّ القرآن طلب أيضاً معاملة أهل الكتاب بصغار[14] وقد عنى ذلك عملياً عدم السماح بالإعلان بالصلاة، وعدم قرع الأجراس، وعدم إظهار الشعائر في المناسباتِ والمسيرات الاجتماعية والدينية العامّة. وغنيّ عن البيان أنه لم يكن مسموحاً لهم طبعاً أن ينالوا من نبي الإسلام أو قرآن المسلمين. ثم إنهم كانوا منقطعي الأسباب بالعالم المسيحي خارج دار الإسلام؛ ولم يكونوا يعرفون مصادر الثقافة اللاتينية التي يستعملها المسيحيون الأوروبيون الآخرون. إذ كان الطريق التجاري بين قرطبة وشمال أوروبا قد انقطع، واستمرّ الأمر على ذلك حتى القرن العاشر عندما تجدّدت تجارة الرقيق على الطريق بعد أن استولى الجرمان على أقاليم واسعة من أرض السُلاف. ويذكر التقرير الوحيد الذي نملكه من تلك الفترة عن العلاقات بين العالمين أنّ رهباناً متجولين من شمال أوروبا زاروا قرطبة بعد أن لم تجتز قافلةٌ الطريق من مدينة سراقوسة الحدودية باتجاه قرطبة على مدى ثماني سنوات[15] وقد كان ذلك عام 858م حين كانت تجري أحداثٌ مهمةٌ بقرطبة سنعود للحديث عنها. وربما استطعنا إدراك مدى عزلة مسيحيي إسبانيا آنذاك إذا عرفْنا أنّ أكبر علماء المسيحية الإسبانية أويلوغيوس Eulogius زار نافارا عام 848م، واجتلب معه منها كتباً لاتينيةً أساسيةً لم تكن عند الإسبان من مثل «مدينة الله De imitate Die لأوغسطينوس Augustinus، وبعض مؤلفات فرجيل Vergil وهوراس Horaz وجوفنيل Juvenal[16] فإذا كان علماء إسبانيا المسيحيون لا يملكون أعمالاً كهذه حتى القرن

التاسع الميلادي؛ فهذا يعني أن صِلاتهم بالثقافة الرومانية الكلاسيكية لم تكن على ما يُرام.

في هذه الحقبة من الزمان كانت الحضارة الإسلامية ذات اللسان العربي تنمو وتزدهر، وتحقّق إنجازاتٍ عبقريةً في الأندلس في المجالات كلّها. وكانت كثرةُ الإسبان المسيحيين تشارك في الاستمتاع بميزات هذه الحضارة ومنجزاتها. ولم يكن منتظراً ـ والحالة هذه ـ أن تنشأ موجاتٌ من عدم الرضا بين الإسبان بمواجهة العرب والمسلمين. ولم ينفرد المسيحيون الإسبان بموقف التسليم والمشاركة هذا بل انتشر هذا الإحساس بين المجموعات غير المسلمة في كلّ الأقطار التي ضرب فيها الإسلام بجذوره. ولنتأمَّلْ هذا الموقف الشاكي من الاستيلاء العربي الإسلامي:

> **إنّ المسيحيين يحبون قراءة الأشعار وقصص الحبّ العربية. وهم لا يدرسون أعمال المتكلمين والفلاسفة العرب ليردّوا عليها وينقضوها؛ بل ليتقنوا التعبير والكتابة بالعربية. وأين هو اليوم ذاك المسيحي غير اللاهوتي (رجل الدين) الذي يُقْبِلُ على قراءة الشروح اللاتينية للكتاب المقدَّس أو يدرس الأناجيل وأعمال الرسل؟!. يا إلهي! كل المسيحيين الشبّان الموهوبين يقرأون ويدرسون بإعجابٍ الكتب العربية. أمّا الثقافة المسيحية فهم يحتقرونها ويقولون إنها لا تستحقُّ الاهتمام. لقد نسوا لغتهم. فمقابل المسيحي الواحد الذي يستطيع كتابة رسالةٍ لصديقه باللاتينية؛ نجد ألف مسيحيٍّ على الأقلّ يمكنُهم أن يبدعوا أشعاراً بالعربية**

أحسن من أشعار العرب أنفسهم[17]

لقد كانت هذه الحالةُ معروفةً بالنسبة للإسلام من جانب الغرب المسيحي. وكان كثيرٌ من رجالاته يرقبون بقلق كيف تؤثّر القيم الإسلامية على القيم المسيحية تأثيراً تدميرياً عندما تُواجُهها. وقد رأى اللاهوتيون الغربيون فيما بعد أنّ حماية المسيحية من الإسلام لا تكون إلاّ بضربةٍ عسكرياً والاستيلاء على أرضه أو إقناع معتنقيه باتّخاذ المسيحية ديناً. والحقُّ أنّ الإحساس بالاختناق البطيء استولى على أفكار بعض المتديِّنين الإسبان بين عامي 850 و860م؛ فثاروا محتجّين ليس ضدّ الإسلام بشكلٍ مباشر؛ بل ضدّ رِضا العامّة المسيحية بالحضارة العربية. وأدّى ذلك إلى وقوع ضحايا رأت فيهم اللاهوتية المسيحية شهداء أبطالاً

تزعّم حركة الاحتجاج رجلان؛ أحدهما كاهن هو أويلوغيوس. والآخر نبيلٌ هو پاول ألڤاروس Paul Alvarus. وكان الأول مطراناً لتوليدو استُشهد عام 859م. وقد كتب تقريراً عن حركة الاحتجاج سنستند إليه هنا لمعرفة ما كان. أمّا پ. ألڤاروس فقد كتب عملاً جدلياً ضد الإسلام (Indiculus Luminosus) هاجم فيه المسيحيين الذين دعوا إلى الاعتدال والتأنّي؛ وكانوا كثرةً كاثرةً بين الإسبان كما يعترف هو نفسه. ولم ينس ألڤاروس في عمله أن يورد سيرةً موجزةً للشهيد أويلوغيوس. وتتشابه آراء الرجلين وتصوراتهما في النقاط كلّها تقريباً؛ ولذلك نستطيع أن نعرض آراء أحدهما باعتبارها ممثّلةً للموقف كلّه بما فيه موقفهما هما. وتصوُّرهما باختصار أساسه اعتقادهما الجازم أنّ السيطرة الإسلامية هي المقدِّمةُ الضرورية لظهور المسيح الدجّال (Antichrist). وقد وجدا الأدلةَ

على ذلك في الكتاب المقدّس؛ ولم يكن ذلك صعباً. ولو كانا إنسانَين ذوي عقلٍ نقديٍّ لشكّكتهما في الأمر كلّه السهولةُ التي وجدا بها الإشارات في العهدَين لظهور الدجّال. لكنهما لم يكونا ذوي عقلٍ متفحّصٍ؛ كما أنّ كثيرين ممن جاءوا بعدهما اتّسموا بسرعة التصديق مثلهما. فعندما قرأ ألفاروس بعض الفِقَر في سِفْر دانيال (بالعهد القديم) عرف ماذا تعني؛ ورأى فيها إيضاحاً كاملاً لما كان يجري في زمانه:

أما الحيوانُ الرابعُ فتكونُ مملكةٌ رابعةٌ على الأرض مخالفةٌ لسائر الممالك فتأكُل الأرض كلّها وتدوسها وتسحقها (العهد القديم، سفر دانيال، الإصحاح السابع، الفقرة رقم 22 ـ 23).

أمّا في التأويل المسيحي التقليدي؛ فقد كانت الدولة الرومانية هي الإمبراطورية الرابعة بعد إمبراطوريات الأشوريين والفرس والإغريق[18] [الفقرة 24].

والقرونُ العشرةُ من هذه المملكة هي عشرةُ ملوكٍ يقومون.

والعشرةُ هؤلاء هم في نظر المفسّرين والشُّرّاح البرابرة الذين دمّروا الإمبراطورية الرومانية.

ويقومُ بعدهم آخرُ وهو مخالفٌ الأوّلين، ويُذِلُّ ثلاثةَ ملوكٍ.

إنهم أتباعُ محمدٍ ذوي الدولة المترامية الأطراف التي سادت الإغريق والفرنجة والقوط.

ويتكلّمُ بكلام ضدّ العليّ، ويُبْلِي قِدّيسي العليّ. ويظنُّ أنه يُغيّر الأوقاتَ والسُّنّة. [الفقرة رقم 25].

ألـم يكن هذا تماماً ما فعله النبي محمَّد وما دعا إليه القرآن؟ ألم يأتيا ببدعة التأريخ الإسلامي (التأريخ الهجري)؟!

ويُسَلّمون ليده إلى زمانٍ وأزمنةٍ ونصْف زمان [الفقرة 25].

وهنا بدأ التعثُّر في التأويل عند صاحبينا. وقد سمحْتُ لنفسي ببعض الحرية في الاقتباس والتصرف في التحشية[19]؛ لكنها الحريةُ نفسها التي اضطُرّ إليها المؤوّلون أنفسهم. فقد شرح ألفاروس هذه الفقرة الغامضة بأنها تعني ثلاثة أوقاتٍ (أدوارٍ) ونصف وقت (دَور)؛ وكل دورٍ يمتد سبعين سنة. هكذا يستمرُّ الإسلام خمساً وأربعين ومائتي سنة. ولأنه كان يكتب تأويله عام 854م، وفي اعتقاده أنّ التاريخ الهجري بدأ عام 618م وليس عام 622م؛ فقد اعتقد أنّ نهايةَ العالم هي على وشك الحدوث. وكأنما أثمرت الظروف لتجعل اعتقاد ألفاروس أقرب للتصديق، إذ تُوُفّي أمير قرطبة عبد الرحمن الثالث عام 853م وخلفه على العرش محمد الأول «لعْنة زماننا». واسم صاحب قرطبة المطابق لاسم نبيّ الإسلام ـ المجرم الأكبر في نظر ألفاروس ـ دفع أُناساً آخرين أكثر حَذَراً من المؤلِّف للتصديق باقتراب نهاية الأشياء.

ولن أمضي هنا في تتبُّع التأويلات المتعرجة التي وجدوها في سفْر أيُّوب، وفي التصورات النشورية المسيحية. لقد كان هؤلاء شديدي الحساسية تجاه الأخطار المحدقة بعقيدتهم ووجودهم؛ وكانوا يرون أنه من واجبهم تنبيهُ مواطنيهم المسيحيين إلى المؤامرة الكبرى ضدّهم. لهذا فإنّ منظومتهم التصورية التي لا تحمل في

طياتها ذكاءً ولا معقوليةً؛ تكتسبُ رغم ذلك بعض الاحترام في سياق فهمنا للظروف النفسية القاسية التي كانوا يتصرفون ويكتبون تحت وطأتها. وربما لم نجد تسويغاً بالقوة نفسها للذين ساروا على خطاهم من بعدُ رغم تغيُّر الأوضاع. إنّ علينا أن نُدرك أنه لم يكن صعباً على ألفاروس ورفاقه أن يروا في الإسلام ودولته مؤامرةً سوداء حاقدةً على المسيحية. وقد رأوا أنّ الإسلام - وكانوا يعرفون عنه أقلّ القليل - يُنكر المسيحية بكل تفاصيلها، ويقومُ أتباعُهُ بكلّ ما من شأنه أن يجعل منهم مقدمةً لظهور الدجّال إن لم يكونوا هم الدجّال نفسه. ولم تكن معلوماتُهم عن النبيّ محمدٍ تزيد على أقاصيص وردت في سيرةٍ شعبيةٍ إسبانيةٍ مصطَنَعة له أساسُها تصوُّراتٌ بيزنطية تذكر أنّ النبيّ توفي عام 666م[20] ولهذا لم يكن مفاجئاً أن يكتشفوا أنّ هذا الحساب مطابقٌ رقمياً لما ورد في العهد القديم عن عدد الوحوش؛ ويعني هذا إزالةً لكلّ شكٍّ في تجسيده المسيح الدجَّال وحقبته. ثم إنهم مضوا بعيداً عندما رأوا في سيرة النبيّ رمزاً للسخرية السوداء من المسيح وسيرته.

وأيًّا يكن رأينا ورأْي البحث التاريخي اليوم في المسألة؛ يكون علينا أن نعترف بدايةً أنّ هذه التصورات الغريبة تُشكّلُ أول منظومةٍ شاملةٍ ومتماسكةٍ نسبياً عن الإسلام وصورته التي بدأت تطلع في الغرب وسط متغيّرات الأحداث. لقد كانت ولا شكّ نتاجاً للجهل المطبق بالإسلام مضامينَ وتاريخاً؛ لكنه جهلٌ ذو طبقاتٍ ومراحل بالغة التعقيد. فالصورةُ صادرةٌ عن رجالٍ كانوا يؤمنون إيماناً عميقاً بما يكتبون. وقد كان همُّهم الأول إقامة تآلفٍ بين ما تصوَّروه وما في الكتاب المقدَّس الذي كان مرجعهم الوحيد المعترف به لديهم.

وهم لم يستطيعوا أن يعرفوا شيئاً عن الإسلام؛ لا لأنهم كانوا بعيدين عن دائرة تأثيره مثل اللاهوتيين والكارولنجيين؛ بل لأنهم كانوا يعيشون وسط الإسلام نفسه. وهكذا فإنّ عدم فهمهم لما كان يدور حولهم، وعدم معرفتهم بالدين الإسلامي؛ مردّه أنهم لم يكونوا يريدون أن يعرفوا شيئاً. فموقعُ الأقلية المضطهَدة والمكروهة ليس هو الموقع المُناسِب للقيام ببحثٍ علميٍّ هادئٍ عن الأكثرية المسيطرة والمضطهدة. فليس مصادفةً لجوء أويلوغيوس إلى النصوص اللاتينية الجامدة التي جلبها معه من نافارّا لمعرفة شيءٍ ما عن النبيّ والإسلام؛ بدلاً من البحث عن ذلك في المصادر الأساسية التي حوله؛ من مثل القرآن، وكتب السيرة والتراجم الضخمة التي ألّفها المسلمون. ولم يكن منتظراً في ظلّ الحالة الفكرية السائدة في أوساطهم أن يهتمُّوا بمعرفة الكثير والصحيح عن الإسلام من أجل أن يسوِّغوا اجتنابهم له.

التقليد الكارولنجي

وصلت تصوُّرات أويلوغيوس وألفاروس إلى الغرب الأوروبي. وكانت أجزاء منها تظهر هنا وهناك في كتابات اللاهوتيين. لكنّ العجيب في الأمر أنه رغم الانتشار الواسع الذي تمتّعت به هذه التصوُّرات في مواطن نشأتها، ورغم الأدلة التي كان يمكن إيرادُها لصالحها؛ فإنها لم تجد أبداً دعماً حقيقياً لدى علماء الغرب في الحقبة التالية. فاللاهوتيون المعاصرون لأويلوغيوس وألفاروس لم يظهروا اقتناعاً بتأويلات هذين، وبالتالي لم يؤيدوا آراءهما. وقد عرف المعاصرون في شمال أوروبا خَبَرَ شهداء قرطبة، وربما أثار ما وصلهم من آرائهما نقاشات بينهم حول نهاية العالم، وظهور

الدجّال؛ لكنهم عندما كانوا يُناقشون ذلك في الأصقاع الشمالية ما كانوا يعطون السرازانيين دوراً في الأمر[21] وهناك استثناءٌ واحدٌ فيما نعلم يستحقُّ منا ذكراً هنا لأنه يُلقي ضوءاً على الناحية التي كان علماء شمال أوروبا يرون الإسلامَ من خلالها؛ وهي تختلف اختلافاً بيّناً عمّا عرفه معاصروهم الإسبان. والاستثناء الذي نعني هو باشاسيوس رادبرتوس Paschasius Radbertus. لقد كان أعلم أهل زمانه بالكتاب المقدّس، وعاصر رجلَي إسبانيا المسيحيّين: أويلوغيوس وألفاروس. ولذلك ناقش في شرحه الضخم لإنجيل متّى أمارات يوم القيامة، وذكر المسلمين في هذا السياق. لكنه لم يذكُرهم باعتبارهم تجسيداً للدّجال؛ بل ليدعم استدلالَهُ الأكاديميّ الهادئ القائل إنّ وجودَ الإسلام خارج الكنيسة لا يعني بالضرورة أنّ يوم القيامة ما يزال نائياً[22]، ففيما يتعلّق بهذه القضية الخطيرة من الناحية الدينية كان علماء العصر الكارولنجي ما يزالون ضمن التقاليد الوسيطة للتأويل: كانوا ينصحون بالحذَر واليقظة. وكان سهلاً عليهم من أديرتهم في أقاصي الشمال حيث لا سرازانيين ولا أخطار من جانبهم أن يُزوّدوا الآخرين بالنصائح. وسنُحاول أن نُظهر في الفقرة التالية أنّ التأويل النشوري للنصوص كان يجدُ انتشاراً وازدهاراً لدى الجميع عندما تكون الظروف السياسية غير مطمئِنة؛ وبخاصةٍ عندما يتفق أن يتلاقى الأمران: الخطر الخارجي، والتوتُّر الداخلي.

III

بدأت الحملةُ الصليبيةُ الأولى فداخَلَ العلاقات بين المسيحية والإسلام تغيُّرٌ عميق. على أنّ هذا الحَدَثَ الضخم لم يجلب للغرب معرفةً عن الإسلام؛ بل أحدث العكس. فالمحاربون الصليبيون

الأوائل، والذين لحقوا بهم إلى فلسطين في الجيل الثاني ما كانوا يعرفون إلاّ أقلّ القليل عن الإسلام والشرق. وزاد من عدم اهتمامهم بالتعرُّف على الساحة المشرقية النجاح السريع الذي حققته حملاتُهم الأولى. هذا النجاح الذي لم يترك في أعماقهم غير الاعتزاز بالانتصار والاحتقار للخصم. بيد أنّ الأثر الأول للصدامات العسكرية هذه تجلّى في تردُّد اسم النبي ودينه؛ الإسلام؛ على الألْسُن في الغرب منذ السنوات الأولى للغزو. وقد بحثتُ في المصادر الغربية عن اسم النبيّ قبل العام 1100م فلم أعثر عليه غير مرةٍ واحدةٍ - خارج إسبانيا وإيطاليا الجنوبية[23] أمّا فيما بعد العام 1120م فقد كان كل غربيٍّ تقريباً يعرفُ بشكلٍ عامٍّ ما هو الإسلام، ومَن هو محمد. لقد كانت صورة محمدٍ والإسلام واضحة؛ لكنها لم تكن صحيحةً، ولن يُدهشنا أن نلحظ مقاربتها للحقيقة في بعض التفاصيل. أمّا الخطوط الرئيسية للصورة فقد كانت نتاج مخيّلةٍ مُغْرقةٍ في التوهُّم وتسويغ الذات.

كانت الصورةُ التي تكونت لدى الغربيين عن طبيعة الإسلام وشخصية نبيّه في النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي؛ نتاج الانتصار الأول للفرسان الصليبيين. وقد جُمعت أجزاءُ هذه الصورة في جنوبي فرنسا؛ وأسهم في تركيبها في الغالب الفرسان العائدون، والكهنة والرهبان؛ ممن لم يعرفوا جبهات القتال عن كثب. لقد كان هؤلاء يزوّدون المخيّلة الأوروبية أمام مواقد النار في الشتاء بطرائف عن الشرق والإسلام والنبي. ووصلت هذه الصورةُ الخيالية المتكوِّنة إلى المدارس والأديرة الوسيطة بعد وضعها في شكلٍ مدرسي يُشجِّع على قبولها. وأدّى ذلك في النهاية إلى انطباع

شعبيٌ مروِّع وعجيبٍ في قدرته على البقاء، ومقاومته لكلّ المعلومات الصحيحة ونصف الصحيحة التي توالت فيما بعد.

وربما كان علينا أن نُلاحظ في هذا المجال أنّ المخيّلة الأوروبية الغنية الشطّاحة التي ابتدعت هذه الصورة للإسلام؛ كانت تمرُّ بحقبةٍ غريبةٍ ازدهر فيها هذا النوع من الخيال عن كلّ شيءٍ؛ وبخاصةٍ ما لم يكن تحت بصرها المباشر. ففي العقود نفسها (1100 ـ 1140م) ظهرت القصةُ الشعبيةُ عن فروسية شارلمان، ثم عن آرثر؛ ثم قصص عجائب وكرامات العذراء، وغرائب روما، وأساطير فرجيل، والتاريخ الأسطوري لبريطانيا. ومما يلفت الانتباه أنّ هذه الحكايات الشعبية كلها ظهرت في البيئات نفسها التي انتشرت فيها الأقاصيص الخرافية عن النبي محمدٍ وعادات المسلمين. وليس هناك شكٌّ في أنّ المبتدعين والسامعين لهذه الحكايا كانوا يعتقدون أنها حقيقيةٌ ويمكنُ التصرُّفُ على أساسٍ منها. ثم إنّ هذه الأقاصيص الأسطورية اكتسبت بمجرَّد ظهورها حياةً خاصَّةً وطريق تطوُّرٍ خاصّاً مستقلاً عن إرادة أوائل واضعيها. وجاء الشعر الشعبي الأوروبي ليردّد الصورة الخيالية المتكوِّنة عن الإسلام جيلاً بعد جيلٍ دون أن يطرأ عليها تعديلٌ ملحوظ. وكانت العامةُ تنتظر من هذه الشخوص الشعبية ـ مثلما هو في الحكايا والمرويات ـ أن تتصرف بطريقةٍ معينةٍ؛ ولذلك لم يطرأ على النموذج الأول المعهود كبير تغييرٍ يُمكنُ أن يُخِلّ بالصورة المنتظَرة. وهكذا بقي الإسلام وبقي نبيه عند الغربيّ العاديّ مسجونين في الصورة الخيالية الأولى لعدة قرونٍ. وليس سهلاً هنا تحديد الوقت الذي أدرك فيه الجميع أنّ صورتَهم عن الإسلام والشرق طفوليةٌ تماماً هدفُها الإخافةُ والاستهزاء. لكنْ علنيا أن لا

ننسى أنّ ما آلت إليه الصورةُ وظيفياً لم يكن غرضَ مبتدعيها. وأحسبُ أنه ليس من المفيد هنا معالجة تفاصيل الصورة المختَرعة مطالع القرن الثاني عشر. ذلك أنّ تلك الصورة ليست جزءاً من تاريخ الفكر الأوروبي بقدر ما هي جزءٌ من تاريخ المخيِّلة الأوروبية. لكنْ علينا أن نذكر شيئاً عن المصادر التي استندت إليها الصورةُ في نشوئها.

أمّا فيما يتصل بحياة النبي محمد؛ فإنّ المؤلِّفين الغربيين ورثوا معلوماتٍ قليلةً متحيِّزة عن البيزنطيين(24) هذه المعلومات يمكن إيجازُها كما يلي: محمدٌ رجلٌ مسيحيُّ الأصل، تزوَّج أيِّماً ثريةً، وكان مُصاباً بالصرْع. وتحدّد هدفُهُ بسحق المسيحية عن طريق اشتراع حريةٍ جنسيةٍ واسعة. وعلى أساسٍ من هذه المعالم القليلة (والمضلِّلة) بنى الغربيون في القرن الثاني عشر بناءً ضخماً من الحكايا. وقد اعتاد المؤلِّفون اللاتينيون أن يطرحوا على أنفسهم أسئلةً عن محمدٍ الإنسان، وعن أسباب انتشار دعوته؛ ثم يُجيبون عليها بأنه كان ساحراً استطاع بسحره وسعة حيلته أن يقضي على الكنيسة في إفريقية والشرق، وأن يُثبّت دينه ويُغري الناس باتّباعه بحريةٍ جنسيةٍ أتاحها لمعتنقي دينه. وهناك تفاصيل أفظع عن سيرة النبي وشخصيته لكنها تدخل في باب الأدب الشعبي تماماً؛ من مثل الدور الذي لعبه الثور الأبيض الذي كان يحمل صحف الشريعة الجديدة بين قرنيه؛ ويساعد في إرهاب الناس ـ ومن مثل الحكايات عن ضريح النبي محمدٍ وتأرجُحه بين السماء والأرض مغناطيسياً. أمّا التفاصيل الأسوأ التي تتصل بوفاة النبي وافتراس الخنازير له في إحدى نوبات صرعه؛ فإنها تطويراتٌ مهلوسة وكريهة لبعض أجزاء

الصورة البيزنطية عن النبي. وقد نستطيع أن نربط أجزاء قليلةً عن الصورة بأصولٍ إسلاميةٍ بعيدةٍ أو مُقاربة؛ لكنّ الأجزاء الأكثر والأهمّ ليست غير ابتداعاتٍ بيزنطية أو غربية[25] ويمكن أن نتحقّق من أنّ هذه الأقاصيص لم تكن تُراثاً شعبياً فقط؛ عن طريق تتبُّع خطوطها الرئيسية عند اللاهوتيين الأوروبيين الكبار في تلك الحقبة. من هؤلاء كان غيبرت نوغنت Gulbert von Nogent الذي ترك لنا تقريراً موجزاً عن النبي محمدٍ يُعتبر أول سيرةٍ أوروبية له خارج إسبانيا الإسلامية. هنا نلاحظ أنّ غيبرت اهتمّ لمصادر سيرة النبي التي أُتيحت له في شمال فرنسا أكثر من معاصريه جميعاً. وقد ذكر صراحةً أنه لم يستطع الاستناد إلى مصادر مكتوبة عن النبي[26] وقال إنّ ما يذكره هو نتاج الرأي العامّ السائد Ebeia Opiniu، ولا يستطيع أن يحدّد مدى الصحة أو الخطأ في أخبار الرأي العامّ؛ لكنه يستطيع القول «إنّ الباحث له الحقُّ في أنّ يتحدّث بشكلٍ سلبيٍّ عن رجلٍ فاقت سيئاته كلّ حدٍّ معقول. .» وتقارير النصف الأول من القرن الثاني عشر تختلف من حيث الشكل؛ لكنها تستند بمجموعها إلى المبدأ نفسه تقريباً: حُكم الرأي العام، وصورة الرأي العامّ. وما يأتي بعد ذلك ليس غير خيالٍ محضٍ ومريضٍ في أحيانٍ كثيرة.

وتعامل المؤلفون اللاتين مع العقيدة الإسلامية بالحرية نفسها التي تعاملوا بها مع سيرة النبي. إذ نجد التصوير نفسه في كلّ الشعر الشعبي الأوروبي الوسيط الذي جاء بعد أغاني رولان[27] ففي كلّ الأعمال النثرية والقصائد يظهر المسلمون بوصفهم عَبَدَةً للأصنام. أمّا في ملحمة رولان فيعبد السرازانيون ثلاثة آلهة ترافاغان Trevagan ومحمد وأبولّو Apollo[28] وفيما بعد زادت الآلهةُ المعبودة بحيث

استعصت على الحصر. وهناك مؤلِّفون معتدلون لا يقلُّ عدد آلهة السرازانيين عندهم عن الثلاثين. وتُشكّلُ الآلهةُ المختَرَعةُ مجموعةً متنافرةً تضمُّ إبليس وجوبيتر وديانا وأفلاطون والمسيح الدجّال. بيد أنّ هذه الصورة المزيَّفة عن العقيدة الإسلامية لم تستطع الصمود طويلاً. إذ سُرعان ما تَبَيَّنَ للاّهوتيين المسيحيين أنّ الإسلام أكثر الديانات السماوية الثلاثة إصراراً على التوحيد وعبادة الإله الواحد. ويبدو لنا أنّ أساس التصورات الخيالية عن تعدُّد الآلهة في الإسلام؛ عدمُ معرفة الغربيين بغير عقيدتهم هم. فما دامت هذه العقيدة تقول بالثالوث فلا بدّ أن تقول العقائد الأخرى بدايةً الشيء نفسه؛ ثم يطرأ على ذلك كله تحريفٌ سيِّءٌ يجعل الدين زائفاً. وما دام المسيحيون يعبدون مؤسّس العقيدة المسيحية فلا بُدّ أن يكون المسلمون على نفس الشاكلة فيعبدون مؤسّس عقيدتهم هم. لكنّ هذه العبادة تتخذ أشكالاً شيطانية تتناسب وفكرتهم عن محمد النبي وعن العرب الذين اتبعوه.

هكذا تصوّر الغربيون الإسلام الذي لا يعرفونه متخذين العالَم الذي يعرفونه نموذجاً لتصوُّرهم. ويبدو ذلك واضحاً تماماً في المؤلفات اللاتينية مطالع القرن الثاني عشر الميلادي. ولقد حاولنا في هذا الفصل من الدراسة أن نبحث التصوُّرات عن الإسلام الناجمة عن الجهل والتعصُّب. ولا يبدو لنا ذلك ساراً بأيِّ شكلٍ؛ فتفاصيل الجهل كريهةٌ كالجهل نفسه. لكنْ علينا أن نعرف أنّ هذه الصورة عن الإسلام تركت فينا وفي ثقافتنا آثاراً واضحةً إلى وقتٍ متأخِّرٍ؛ ولهذا كان لا بُدّ من التعرّض لها بالدراسة. والحقُّ أنَّ تصوُّرات العصور الوسطى الغربية عن الإسلام جذّرته في ثلاثة مجالات:

مجال التأويل للكتاب المقدَّس، ومجال الرؤيا النشورية، ومجال المخيِّلة الشعبيَّة[29] ولا أستطيع هنا أن أُضيف إعجابي ببدا Beda ومؤلِّفي العصر الكارولنجي لموضوعيتهم النسبية وحَذَرهم في تقبُّل الأخبار والمرويات عن الإسلام. أمّا الإسبان فإنّ تجربتهم القاسية (بوصفهم أقليةً) مع الإسلام تُعطي محاولاتهم الكتابية بعض التسويغ، والاحترام. لكنّ ما لا يمكن تسويغه تلك التخيّلات، والأقاصيص، والمخترعات التي سادت مطالع القرن الثاني عشر. ولا يغرب عن البال أنّ صورة مطالع القرن هذه تلتْها صُوَرٌ ومُحاولاتٌ تدخل في باب تطوُّر نظرةٍ بحثيةٍ نظريةٍ أكثر قُرباً إلى مناهجنا الحديثة منها لمناهج الغرب التقليدية. وسننصرف في الفصل التالي لتصوير هذه الروح المنهجية التي شكّلت بداية تطوُّرٍ نحنُ ذروتُهُ المنطقية.

حواشي الفصل الأول

(1) E. Renan, Averroès et l'Averroisme 1852.

(2) أذكر هنا على وجه الخصوص:

U. Momeret de Villard, lo studio dell'Islam in Europe nel XII e nel XIII recolo (Studi e Testil, 110), 1944.

- N. Daniel, Islam and the West: The Making of an Image. 196.

M. T. d'Alverny; «La Connaissance de l'Islam en occident du IXe au millieu du XIIIe siècle»l in: L'Occidente e l'Islam nell' alto medievo: Settimane di studio del centro italieno di studei null'alto medievo. VII, 1964 (1965), 577-602.

وقد رجعت لدالفرني فيما يتصل بمراجع الثقافة اللاتينية عن الإسلام التي عرضت لها هنا. وهناك مراجع أوروبيّة تعرض نظرةً شاملةً للأمر؛ من مثل:

- N. Daniel, The Arab and Medieval Europe, London 1975.

Montgomery Watt, The Influence of Islam on Medieval Europe, Edinburgh 1972.

ويبدو لي أنّ كتاب مونتجومري وات دراسةٌ طيبة للأثر الإسلامي على أوروبا الوسيطة. ولا شكّ أنّ نتائجها تتناقض والنظرة الغربية التي كانت سائدةً آنذاك.

(3) James Boswell: Dr. Samuel Johnson, Leben und Meinungen, Zürich: 1951.

(4) عن مصادر الثقافة الإسلامية في القرن الثاني عشر الميلادي؛ انظر

A. J. Arberry, A Twelfth-Century Reading List: A Chapter in Arab Bibliography, 1951.

(5) R. Walzer, «Arabic Transmission of Greek Thought to Medieval Europe». Bulletin of the John Ryland Library, Manchester, XXIX 1945-46, p. 160-183.

(6) ظلّت نشرة J. Havet (1889) لرسائل جربير هي الأفضل طوال قرنٍ كامل تقريباً. ثم حلّت محلّها نشرة F. Weigle, Die Briefsammlung

Gerbert von Reims (1966).

(7) عن ابن سينا؛ شخصيته وأعماله؛ انظر:

- A. J. Arberry, Avicenna on Theology, 1951.

- S. M. Afnan, Avicenna: His Life and Works, 1958.

(8) كتاب Gibbon: تاريخ انحطاط الإمبراطورية الرومانية وانهيارها ـ الفصل الثامن والثلاثون؛ بعنوان: «ملاحظاتٌ عامةٌ عن انهيار الإمبراطورية في الغرب».

(9) انظر عن إشارات Beda للإسلام والمسلمين:

- Historla Ecclesiastica; ed. C. Plummer 1896, II, 339.

M.L.W. Laistner, Bedae Venerabilis Expositio Actum Aportolorum ct Retractatio, 1939, S. 34, 149, 152, 157.

(10) عرّف أويسيبيوس Eusebius هؤلاء بالطريقة نفسها في القرن الرابع الميلادي ويوسيفوس Josephus قبل ذلك. لكنّ مصدر بدا المباشر كان أيزيدور الإشبيلي Isidor von Sevilla. وأيزيدور هذا كان ما يزال في شروحه لسفر التكوين (الفصل الثامن، والفصل السابع عشر) .P. L LXXXIII, 242, Patrologia Latina يتجاهل السرازانيين تماماً؛ ويعتبر اليهود وحدهم أبناء هاجر وأعقابها.

(11) أمّا المؤلفون الإغريق فيرون عودة كلمة السرازانيين في أصولها إلى لعبةٍ كلاميةٍ من بعض الأقوال المنسوبة لسارة وهاجر في العهد القديم: Sarras Xenous Patroiogia Graeca XCIV, 763; Sarras vacuam me dimisit a Sarras Vacuos. لكنّ مؤلّفي اللاتين لم يكونوا يعرفون المصادر الإغريقية ولهذا حاولوا الوصول إلى حلولٍ خاصّة تتركز في إحدى إمكانيتين؛ حسب قول إيزيدور: إمّا أن السرازانيين كانوا يدعون التحدّر من هاجر. أو أنهم سُمُّوا بذلك بسبب أصلهم السرياني quasi Syrigenea.

(12) هناك إيضاحٌ مُسْهَبٌ يتصل بهذه النقطة في شرح أنجلموس Angelomuz von Luxueil لسِفْر التكوين. وقد عاش أنجلموس في منتصف القرن التاسع الميلادي؛ وكان يعتبر نفسه التلميذ الروحي المباشر لألكوين Alkuin، وأكبر علماء الحقبة الكارولنجية .(P. L. CXV, 179 ff)

(13) قارن عن الموقف بشكلٍ عامٍّ دراسة ليڤي بروڤنسال (1950):

E. Lèvi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulmane, I, 225, 239.

وهناك وصفٌ حيٌّ للقضية في دراسةٍ متميّزة لدوزي (طبعة 1932).

وانظر عن أحداث منتصف القرن التاسع:

E. P. Colbert, The Martyrs of Cordoba (850-859): A Study of the Sources.

(14) القرآن، السورة التاسعة.

(15) كان راهبان من رهبان دَيْر سانت جرمان دي بري (S. Germain-Des-Prés) يبحثان عن بعض بقايا القدّيس ڤنسانس Vinzenz فقادتهم الطريق إلى قرطبة عام 858م؛ ومن هناك عادا بجثث ثلاثةٍ من الذين استُشهدوا في الحوادث مع المسلمين قبل ذلك بوقتٍ قصير وقد وصلت هذه الجثث إلى شمال أوروبا. وقد كتب الراهبان وصفاً لرحلتهما المثيرة، وتحدّثا عمّا كان بقُرطُبة. ومن قصتهما عرف الغرب ما كان يجري. وأثارت الأقاصيص اهتمام القيصر كارل الجريء (Karl der Kühne) فبعث رُسُلاً جُدُداً للاستعلام.

(16) Paul Alvarus, Vita Eulogü, Cap. III (P. L., CXV, 712).

(17) Paul Alvarus, Indiculus Luminosus, P. L. CXXXI, 555-556.

وقد ذكر ذلك عنه دوزي في كتابه السالف الذكر تاريخ مسلمي الأندلس ا/317.

(18) انظر عن أعمال هؤلاء: P. L. CXV, 705-860; CXXI, 397-566.

أمّا عن المراجع والدراسات عنهم فانظر

C. M. Sage, Paul Albar of Cordoba: Studies on his Life and Writings. 1943; Madoz, Epistolario de Alvaro de Córdoba, 1947.

(19) حاولتُ في الفقرة التالية أن أُوجز مضامين شروح ألڤاروس لسِفْر دانيال؛ الفقرة السابعة، رقم 23 ـ 25؛ كما جاءت في كتاب: indiculus Luminosus في P. L. CXXI, 535-536.

(20) عن نظرية الدول الأربع في الكتابات المسيحية المبكّرة؛ انظر

J. W. Swain in Classical philology, XXXV, 1940, 18-21.

(21) هناك اختلافاتٌ ضئيلةٌ بين مخطوطات العهد القديم فيما يتصل بهذه العبارات.

(22) هذا التصوير لحياة النبي يرد في عدة مصادر لاتينية بصيغ متقاربة. ويذكر أويلوغيوس في الفصل الخامس عشر من كتاب عن الشهداء Liber Apologeticus Martyrium أنه وجد المصدر في نافارّا بدير لارا Leyre على مقربةٍ من پمپلونه Pamplona (P.L. CXV, 859) ويبدو هذا بوضوح اختراعاً إسبانياً خاصّا إذ إنه يعتمد التأريخ الأسباني الخاصّ الذي يتقدم التأريخ العادي بثمانيةٍ وثلاثين عاماً.

(23) أكثر التصورات النشورية في اللاهوت الوسيط بشمال أوروبا ذلك الذي عَرَضَهُ أودسو Odso رئيس دير سانت بانين بديجون في: De Ortu et tempore Antichristi وقد تجاوز فيه السرازانيين تماماً. ومضى على ذلك قرنان من الزمان اعتاد فيه اللاهوتيون اقتداءً بأودسو أن يتجاهلوا دور السرازانيين في مشاهد ما قبل القيامة. وعندما حمل اللاهوتيون من مستشاري ريتشارد الأول على يواكيم الفيوري Joachim von Fiore بسبب ما سمُّوه «بِدَعَةُ الجديدة» استندوا في ذلك إلى تقليدية أودسو.

(24) P.L. CXX, 804 ff. وفي إنجيل مَتّى، الفقرة رقم 24، 14: «وستنشر البشارة في جميع أنحاء العالم. ثم تأتي النهاية». ويتابع پاشاسيوس Paschasius أنّ هذه النبوءة قد تحققت بحذافيرها تقريباً؛ فالمبشِّرون حملوا البشارة حتى للشعوب السكندينافية وسكّان الجُزُر الغربية. ولا يمكن القول إنّ الدعوة المسيحية لم تبلغ السرازانيين وإن كانوا لم يُصبحوا مسيحيين. لكنْ حتى لو تأكّدْنا من أنّ الدعوة بلغت أقصى أنحاء المعمورة فليس بوسعنا الجزم كم من الوقت سيمضي قبل أن تكون الساعة.

(25) يذكر رالف غلابر R. Glaber في تاريخه (نشرة N. Pron، 1986، ص11 ـ 12) حادثاً وقع لرئيس دَيْر كلوني Cluny ماجْلوس Magolos عام 972م. فقد أسره المسلمون في La Garde-Fresnet فترك الكتاب المقدَّس الذي كان يحمله يسقط على الأرض حتى لا يصادره منه آسِروه فرآه جنديّ مسلمٌ فداس عليه فَلامَهُ رفاقُهُ على فعلته المُشينة. ويُضيف رالف غلابر أنّ السرازانيين يؤمنون أنّ نبوءات العهد القديم تحققت بمحمدٍ النبيّ، ويوردون له تحدُّراً نسبياً من إسماعيل بن إبراهيم يُشبه تلك السلسلة النَسبية التي يوردُها إنجيل متّى للمسيح. إنّ هذه الفقرة بالغة الأهمية ليس فقط لورود اسم محمدٍ فيها في وقتٍ مبكّرٍ بالشمال؛

بل لأنها التقرير الأول عن الإسلام في شمال أوروبا. لقد كان هناك اتّصالٌ لرهبان دير كلوني بالمسلمين بلغ ذروته في الجيل التالي عندما ترجم بطرس المبجّل Petrus Venerabillis القرآن.

(26) إنّ الصورة التي تكوّنت في النصف الأول من القرن الثاني عشر عن النبيّ محمدٍ وأتباعه، واستمرّت حقباً بعد ذلك يمكن تحديدُ معالمها من خلال السِير التالية للنبي:

(X) Embrico von Mainz, Vita Mahumet (Hrsg. F. Hübner, Historische Viertelschrift, N. F. XXIX, 1935, 441-490).

والسيرة هذه عبارةٌ عن منظومةٍ مؤلفةٍ من 1142 بيتاً. وتنسب بعض المخطوطات الشعر إلى Hildebert von Tour بيد أنّ هذه النسبة غير مقبولة. لكننا لا نعرف شيئاً عن أمبريكو نفسه. ويشير المصنّفون إليه غالباً باعتباره الرئيس الديني لمدينةماينز Mainz الذي كان يحمل الاسم نفسه، وقد صار مطراناً لمدينة أوغسبورغ Augsburg عام 1064م، وتوفي عام 1077م. وهناك شكوكٌ قويةٌ في أن يكون الرجلان شخصاً واحداً فعلاً؛ وهي شكوكٌ لم يستطع G. Gambier في بحثه الأخير للمسألة (Latomus, XVI, 1957, 468-79) أن يبدّدها. فالقصيدة التي قيلت فيه (بعد وفاته فيما يُرجّح) لا تذكر أنه كان مطرناً. ثم إنّ مضمون السيرة الشعرية، والشكل الشعري الذي صيغت به يتناسبان وما هو معروفٌ عن شعر القرن الثاني عشر لا الحادي عشر. وقد حاول غامبيه في دراسته السالفة الذكر أن يُجيب على هذه الاعتراضات؛ لكنّ إجاباته لا تبدو لي مقنعةً. وهناك رأيٌ آخر يجعل أمبريكو كاتب السيرة الرئيس المعاصر لمدينة ماينز (1090 ـ 1112م)؛ ويبدو لي هذا المقترح أفضل. انظر

W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsqeullen in Mittelater, Hrsg. R. Holtzman, I, 1948, 450.

وعلى أيّ حال فإنّ كل المخطوطات التي نملكها للسيرة تعود للقرن الثاني عشر أو ما بعده. وهكذا فإنّ العمل لم يُصبح شعبياً إلاّ في النصف الثاني من القرن الثاني عشر ومطالع الثالث عشر

Walter von Compilègne, Otila de Machomete (Hrsg R. B .C Huy gens, Sacris Eruditl, VIII, 1956, 286-328).

وهذه السيرة تتضمن 1090 بيتاً كُتبت بين 1137 و1155م.

Guibert von Nogent, Gesta Del pre Francos, 1, 3 (P. L. CLVI, 679- 838).

ففي الكتاب الذي وُضع في الأصل عن الحملة الصليبية الأولى التي انتهت قبل 1112م خصّ المؤلّفُ النبي محمداً بفصلٍ كاملٍ ذكر فيه المعلومات المتداولة عن سيرته.

وهذه السِيَر للنبي تختلف في التفاصيل لكنها تُمثّلُ موقفاً معرفياً واحداً، كما تمثل موقفاً واحداً من شخص النبي. ويستند هؤلاء إلى مروياتٍ وأقاصيص شفوية؛ فڤالتر فون ميبيني Walter von Compiègne يذكر مصادر معلوماته بدقة وهي شفوية مرجعها النهائي مسلمٌ مُرتدٌّ. أمّا أمبريكو فسيرته للنبي خطأٌ وخيالٌ بحت؛ في حين تظهر السِيَر الأُخرى أكثر تحدُّداً دون أن تستطيع تعيين الموقع الزمني للنبي. وتحفل هذه السِير بتفاصيل تزيينية كثيرة ومعقّدة ليس لأكثرها أساسٌ تاريخي.

(27) نبّهني السيد R. W. Hunt إلى مقالتين كتبهما G. Gambier في الموضوع في Latourus, XX, 1961 ص ص100 ـ 115 و364 ـ 380؛ واهتمامه المصادر المحتملة لسيرة النبي عند أمبريكو.

(28) لم يكن يعرف اسم النبي؛ ولذلك سمّاه ماتوموس Mathomus؛ وخمن أنه عاش في حقبةٍ ليست بعيدةً عن زمانه هو.

(29) درس W. W. Comfort طبيعة النظرة إلى السرازانيين في هذه الكتابات؛ قارن:

W. W. Comfort, The Saracens in the French Epic, in: Publications of the Modern Language Association of America, LV, 1940, 628-659.

الفصل الثاني

حقبة التعقُّل والأمل

I

قلت في نهاية الفصل الأول إن أوهام القرن الثاني عشر وأقاصيصه الخيالية عن الإسلام يمكن تسويغها بشكل ما من حيث إنها تحاول أن تعرض رؤية نقدية للإسلام تتقدم على ما سبقها في بعض الجوانب. ويبدو لي هنا ملفتاً للانتباه أن يعود العلم والسحر في جوهره إلى أصل واحد بقدر ما يعود الخيال والتتبع الدقيق إلى أصول تكاد لا تفترق، بحيث يشكل الوهم السحري مقدمة للعلم، والخيال الجامح مرحلة مبكرة من مراحل المراقبة العلمية الفاحصة. ويمكن التدليل على ذلك بمثل قريب يتصل بصلب موضوعنا هنا، إذ إن الذين قدّموا أول تتبّع واضح للإسلام بأوروبا الوسيطة هم أنفسهم الذين أسهموا إسهاماً ضخماً في مجال ثقافة الوهم والأقصوصة الأوروبية. ويحضرني للوهلة الأولى مثل ڤلهلم فون مالمسبري Wilhelm von Malmesbury الذي تظهر رواياته ميلاً صارخاً للعجائب والسحريات، بينما تشكّل رؤيته للإسلام النموذج الأول للتفرقة

القاطعة بين وحدانية الإسلام من جهة، وعبادة الأوثان والعقائد السحرية للشعوب السلافية من جهة ثانية. وقد كان أول أوروبيّ أكد أنّ المسلمين لا يعبدون محمداً بل يعتبرونه نبياً، وصاحب رسالة[1] وجاءت كتابات ڤلهلم هذه حوالي العام 1120م عندما كان تزييف الإسلام، والروايات الخيالية حوله تقارب الذروة. وينطبق ذلك أيضاً على بطرس دالفونسو Pedro de Alfonso الذي كان مثقفاً غير عادي بكل المقاييس. كان بطرس يهودياً إسبانياً اعتنق المسيحية عام 1106م، وعمل فيما بعد طبيباً خاصّاً في بلاط هنري الأول ملك إنجلترا، وقد قام للمرة الأولى بنقل أساطير شرقية للغة اللاتينية، كما عرف تقاليد العلم الإسلامي وجهد ليكون ممثلها في البلاطات الأوروبية. ثم كتب للمرة الأولى سيرةً للنبي محمد ودينه تتسم بالروح العلمية[2] ولم يكن بطرس دالفونسو صديقاً للإسلام، لكنه تصوره باعتباره عقيدةً يمكن للإنسان غير المسيحي أن يتجه إليها. وتأتي المجموعة المسماة Historia Karoli Magni et Rotholandi (Pseudo-Turpin) ثالثة في هذا المجال، ويبدو أنها كتبت قبل العام 1150م، وتتضمن خليطاً من المرويات الصحيحة والأقاصيص[3] فلا يخلو الأمر من تفاصيل كثيرة ووهمية عن أساليب السرازانيين في عبادة الأصنام (!!) ممزوجة بنضال خيالي ومستمر لشارلمان ضدهم. لكن في هذه الركام من الأوهام تأتي مناظرة لاهوتية مزعومة بين رولان والعملاق المسلم فرّاكوتوس Ferracutus (!!) تبدو فيها نقاط الخلاف الرئيسية بين المسيحيين والمسلمين في مجال العقيدة، بما في ذلك الإصرار الإسلامي على وحدانية الله. وقد تكون المناظرة فصلاً دخيلاً على المجموعة الرائعة الخيال، لكنه يبقى دخيلاً مبكراً

على أي حال، يظهر كيف كانت الأسطورة تتعايش والحقيقة التاريخية في تلك الحقبة من التاريخ الثقافي الأوروبي.

وهناك رؤية شبهُ علمية للإسلام في مصدر رابع يعود للحقبة نفسها تقريباً فقد كان اللاهوتيون آنذاك يزعمون أن القديس تييمو Thiemo رئيس أساقفة سالسبورغ Salzburg استشهد بالقاهرة على أيدي المسلمين عام 1001م[4] لأنه أقدم على تدمير الأصنام التي كانوا يعبدونها. على هذا الزعم رد أوتو فون فرايزنغ Otto von Freising في تاريخه المؤلف بين 1143 و1146م قائلاً إن الرواية الشائعة عن استشهاد القديس تييمو لا يمكن أن تكون صحيحةً لأن المسلمين لا يقدسون الأصنام بل يعبدون الإله الواحد، ويعرفون العهد القديم وشعيرة الختان، ثم إنهم لا يذمون المسيح ولا الرسل، إنهم يضلون في نقطة واحدة ومهمة فقط: في إنكارهم لألوهية المسيح ولكونه ابن الله، وإيمانهم بمحمد باعتباره مرسلاً من عند الله الواحد الأحد. وهكذا فإنه في منتصف القرن الثاني عشر بدأ تعقلٌ ما يتصل بطبيعة الإسلام وشخصية نبيه يطرد التصورات الخيالية في أوساط المثقفين الأوروبيين. ويمكن ملاحظة ذلك في مؤلفات ظهرت بإنجلترا وفرنسا وألمانيا وإسبانيا في عقود متقاربة دون أن تكون هناك صلة واضحة بين المؤلفين. ويحدث أحياناً أن تأتي الخطوة الأولى في الاتجاه الصحيح متأخرةً بعض الشيء، لكنها تجد سهولة في الانتشار في حين تعود الخطوتان الثانية والثالثة لمعاناة الصعوبات، وقد حدث هذا بالنسبة لرؤية الإسلام في القرن الثاني عشر الميلادي، فقد بدأت في مطالعه تباشير بدايات نظرة علمية شاملة ومستقلة لغرب أوروبا، وكان من نتائج هذه النظرة الجديدة محاولات لرؤية الإسلام بدون

أحكام مسبقة. ثم حدثت فترة مفاجئة، فقد كانت الخطوة التالية صعبة. كان من السهل والميسور الوصول إلى أحكام معقولة استناداً إلى المعطيات القريبة، أما المضي قدماً في مضمار البحث عن مزيد من المعلومات المستقلة من أجل المعرفة فقط، أو سعياً وراء تكوين نظرية أو رؤية جديدة متكاملة، فقد كان أمراً آخر يقتضي جهداً أكبر وروحاً لم يكن حاضراً بعد. وسيظل دير كلوني Cluny معلماً تنويرياً في تاريخ العلاقة بين المسيحية والإسلام، للعمل الضخم والمتقدم الذي قام رئيسه بطرس المبجل Petrus Venerabilis عندما رعى أول ترجمة للقرآن إلى اللاتينية فهذه الترجمة التي قام بها العالم الإنجليزي روبرت كتون Robert Ketton وموّلها بطرس المبجل (أنجزت في شهر تموز/يوليو 1143م) شكّلت المعلم البارز والأساسي في مجال الدراسات الإسلامية بأوروبا الغربية الوسيطة[5] قدمت الترجمة القرآنية للغرب الركيزة الأساسية والمأمونة للبدء بدراسات حقيقية حول الإسلام، بيد أن ظهورها شكل أيضاً نهاية حقبة التعقل في رؤية الإسلام. فالمعاصرون لبطرس المبجل والذين أتوا من بعد لم يكونوا يرون في الإسلام موضوعاً حقيقاً بالدراسة المتأنية. وليس صعباً تبين أسباب العقبات والتردد فقد شغلت أوروبا في النصف الثاني من القرن الثاني عشر بنفسها نتيجة الهرطقات الكثيرة وموجات التمرد على الكنيسة الكاثوليكية، تلك الموجات التي فتكت بالمسيحية الغربية من الداخل. ولم يكن الحال مع الخارج (الإسلامي) خيراً من ذلك، فالحملة الصليبية الأولى التي حققت في سنواتها الأولى نجاحات كبرى عانت حوالي منتصف القرن خسائر ضخمة وهزائم وفقدت بعض المواقع، وما كان ذلك

كله بالجوّ المناسب لنظرة موضوعية في مجال رؤية الإسلام.

وقد توقع بطرس المبجل أن لا يلقى عمله في ترجمة القرآن والسعي لمعرفة أوثق بالإسلام، ترحيباً من جانب اللاهوتيين المعاصرين، لذلك حاول أن يجتذب إلى مشروعه برنهارد فون كليرفو Bernhard von Clairvous لكنه لم يوفق لذلك. سوّغ بطرس عمله برؤية بعيدة المدى لمصالح المسيحية بيد أن تحليله هذا لم يجد صدى لدى اللاهوتيين، فشأن سلفه الكبير يوحنا الدمشقي Johannes Damaszenus ـ الذي عرفت أعماله في القرن الثاني عشر بأوروبا، رأى بطرس في الإسلام «هرطقة مسيحية» هي آخر الهرطقات وأشدها ضرراً. واعتقد بطرس أن التحدي الإسلامي لم يجد إجابة مسيحية مناسبة حتى أيامه، ولهذا رأى أنه من الضروري مواجهة هذه الهرطقة التي شكلت ـ بزعمه ـ الأصل والمنبع لكل الهرطقات التي كانت تغزو المسيحية الأوروبية التقليدية آنذاك، فإذا كان الإسلام لا يشكل خطراً عسكرياً مباشراً فلا شك أنه شديد الخطورة فكرياً، لذا لا بد من التعرف عليه لتمكن مكافحته:

> **إذا بدا أن العمل الذي أدعو له غير ضروري الآن لأن العدو لن يتأثر بهذا السلاح، أجيب أن بعض الأعمال التي تجري في مجال سلطة الملك الأفخم إنما تتم من أجل ضرورات الدفاع، أما بعضها الآخر فليس له غير مهمة تزيينية، والباقي يجري للمستقبل لا للحاضر. فسليمان المحب للسلام كان يصنع سلاحاً لم يستغل في أيامه، وداود أمر بصنع زخارف للهيكل رغم عدم تبين معاصريه فائدة مثل هذا العمل.**

> **وهذا هو الشأن في العمل الذي أقوم به هنا، فإذا لم يمكن بهذه الطريقة إعادة المسلمين إلى المسيحية الصحيحة، فلا أقل من أن يستفيد العلماء المسيحيون من عملنا في مجال دعم إيمان المسيحيين السذج الذين يمكن أن تضير هذه الصغائر عقيدتهم**[6]

كان هذا العذر الذي قدمه بطرس وكرّره على مسامع زملائه من اللاهوتيين، لقد كان إذن يشحذ سلاحاً ضد الهرطقة، فبالنسبة لرجل مثل راهب كلوني، كان يعرف الآثار القطيعة التي تركتها الهرطقة المانوية في تاريخ المسيحية، بدا الخطر الإسلامي ليس أقل احتمالاً، وإن بدا ذلك لنا اليوم غير مقنع. غير أن مخاوف بطرس لم تجد خلال العقود التالية ما يسوغها، فقد بقي الإسلام على حدود أوروبا الغربية ولم يدخلها، وعلى الحدود كان الانتقال بين الديانتين يجري في الاتجاهين دون أن يجتذب كتلاً بشرية كبيرة لإحداهما، والجماعات الأوروبية المسيحية الصغيرة التي دخلت الإسلام لم تكن من الظهور والتأثير والجاذبية بحيث تثير في المسيحية اللاتينية الإحساس بالخطر، ومن هنا فإن اقتراح رئيس دير كلوني دراسة الإسلام لدعم عقيدة الإخوة السذج لم يجد آذاناً صاغية لدى زملائه، فإذا كان لا بد من الاهتمام بالدين الإسلامي فلأسباب أخرى.

أما آمال بطرس المبجل في هداية المسلمين إلى محاسن المسيحية الكاثوليكية فقد خابت أيضاً، إذ بقيت نداءاته إلى المسلمين حبيسة كلمات اللغة اللاتينية التي لا يعرفونها ولم يسمع المسلمون الصوت الطيب لرئيس دير كلوني الذي كان يخاطبهم قائلاً: «إنني لا أهاجمكم، كما يفعل كثيرون بيننا بالسلاح. إنني أوجه إليكم كلمات

فقط، بغير عنف، وبتعقل وهدوء من غير كراهية وبحب كبير (. .) إنني أحبكم، ولذلك أكتب إليكم؛ وبالكتابة أدعوكم لما ينجيكم»[7]

إن المحاولات الرامية لمعالجة موضوعات صعبة عن طريق وضعها في سياق جديد، لا تنجح إن لم تسعدها الأحداث. وهكذا فإن الطابع العقلاني النبيل الذي أراد بطرس المبجل أن يضع النقاش فيه مع الإسلام، سرعان ما اختفى من بعده، إذ برزت أخطار جديدة وقريبة بدت معها المسألة الإسلامية للمفكرين الأوروبيين في مرتبة ثانوية. ففي نهايات القرن الثاني عشر الميلادي كان الإسلام بالنسبة للأوروبيين خطراً عسكرياً حاضراً، والإجابة عليه اتخذت طابعاً عسكرياً، وقد كان هناك لاهوتيون بلغاء كثيرون يدعون لحل عسكري لقضية الإسلام، من بين هؤلاء يبرز يواكيم الفيوري Joachim von Fiore. لم يكن يواكيم المذكور مثقفاً ألمعياً واسع الأفق، لكنه كان حساساً، بالغ القدرة على استشعار المخاطر وهو في هذا أحد الشخصيات البارزة في العصور الوسطى الأوروبية. فعندما وصل ريتشارد الأول عام 1191م إلى مسينا في طريقه إلى الأرض المقدسة لاقاه يواكيم وزوده بصورة نشورية للتاريخ والأحداث تعيد إلى الأذهان رؤى الشهداء الأسبان في منتصف القرن التاسع الميلادي[8] رأى يواكيم أن القيامة قريبة، وأن التقدم الإسلامي هو أداة المسيح الدجّال، وذكر أن جناحي المسيحية في الأندلس والأرض المقدسة مهددان بالإسلام العائد للصعود من جديد، في المغرب عن طريق الموحدين، وفي المشرق عن طريق صلاح الدين. أما فيما يتصل بالمستقبل فلم يكن يواكيم على يقين. وككل المتنبئين بالمستقبل وأخطاره كان عليه أن يكون حذراً ودقيقاً. ويبدو أنه بشّر الملك ريتشارد بالانتصار على صلاح الدين، وقد أخطأ في ذلك، غير أنه

أضاف للتصورات النشورية المعهودة نبوءةً بدت مفاجئةً وقاسية إذ ذكر للملك أن المسيح الدجال حي يرزق، وهو متربص في روما نفسها، وسيصل إلى كرسي البابوية.

والحق أن هذه النظرة التي تتضمن عناصر جديدة لمصادر الخطر على المسيحية، والتي استمعت إليها فيالق من الفرسان الصليبيين الشماليين غير المصدقين، تشكل تحولاً ملحوظاً فيما يتصل بأمارات يوم القيامة، إنها توجه النظر إلى الخطر الإسلامي وتقلل من أهمية هذا الخطر في الوقت نفسه. فقد رفع يواكيم من شأن الإسلام بوصفه خطراً على المسيحية عندما جعله بين السياط الثلاثة التي ستوجه الضربات إلى المسيحية قبل الضربة القاضية، بيد أنه قلل في الوقت نفسه من هذا الخطر عندما جعله أمارةً من أمارات النهاية فقط. أما النهاية نفسها فتأتي على يد عدو للمسيح من ضمن العالم المسيحي نفسه[9] وهذه الرؤية للأمور التي ترى في القوة الإسلامية خطراً ماثلاً، وفي من سيجلس على الكرسي الرسولي خطراً ماحقاً، يتكرر ظهورها في أقاصيص وكتابات الأوروبيين الوسيطين، ولا شك أن مصادر مثل هذه الرؤى المخيلة الشعبية العامة لكنها تكتسب قوة وظهوراً عندما يتبناها اسم كبير مؤثر. بيد أنّ الموضع الذي وضعت فيه الرؤية النشورية الإسلام ما كان له أثر في الفكر السائد في القرن الثالث عشر، هذا فيما عدا الاستثناء الغريب المتمثل في البابا أنوسنت الثالث[10]

II

وجاء دخول المغول إلى المسرح التاريخي الأوسع ليكون العامل الأول في تغيير النظرة للمسألة الإسلامية بأوروبا الوسيطة،

ذلك أن هذا الحدث الضخم ترك تأثيرات متعددة الوجوه والجوانب على الأوروبيين. فمن ناحية كان الظهور القوي لهؤلاء صدمةً للأوروبيين من حيث إنه أطلعهم بما لا يقبل الشك على آفاق جغرافية شاسعة وجديدة بالنسبة لهم تقطنها أعداد هائلة من البشر، فليس هناك ما يدعو إلى الاعتقاد أن المثقفين الأوروبيين فيما بين بدا Bedaوبطرس المبجل، كانوا يعرفون خارجاً غير الخارج الإسلامي، وقد أدى ذلك إلى انفساح في النظرة مكن بطرساً من القول أن المسلمين يعدون ربع سكان المعمورة، هذا إن لم يتجاوز عددهم ذلك إلى النصف[11] وما من شك في أن هذا التقدير كان خطوة واسعة نحو الحقيقة، فبالمقارنة مع العالم الخارجي الأوسع تراجعت المسيحية عدداً ومساحة، ومع ذلك بقي الإسلام بالنسبة للأوروبيين في الدرجة الثانية من حيث الاهتمام. إذ في منتصف القرن الثالث عشر، ومع ظهور آفاق جغرافية وبشرية جديدة تبين للاهوتيين والمثقفين أن صورة بطرس المبجل عن العالم هي صورة متفائلة جداً أيضاً فمقابل كل مسيحي في أوروبا والعالم كان هناك عشرة غير مسيحيين أو أكثر، بل إن بعضهم زعم أن غير المسيحيين يزيدون عليهم بمائة ضعف، وهكذا لم يعد أحد يعرف بالتأكيد وزن المسيحيين في العالم، وكانت الدهشة تزداد كلما حدثت معرفة جديدة بصقع مجهول.

وكانت النتيجة الأولى لهذه المعارف المتلاحقة أن شعر الكثيرون أن الحملات الصليبية لا تملك حظًّا في النجاح، وأنه لا بد من تفكير جديد تماماً في وظيفتها واستراتيجيتها، ومنذ ذلك الحين وحتى انقضاء العصور الوسطى ظل المهتمون الأوروبيون منقسمين

في معسكرين، يدعو أولهما إلى إنهاء الحملات الصليبية إذ لا أمل في نجاحها ويدعو ثانيهما إلى استمرارها ودعمها أكثر مما كان قد تحقق، وكان كلا الطرفين يعرف أنه لم يعد ممكناً التصرف بتهور أو اتباع الخاطرات كما حدث في الماضي القريب.

وقد أدرك ألد أعداء الإسلام بين الأوروبيين أن الصراع العسكري معه لا يكفي لإسقاطه، وأنه لابد من اشتغال أعمق بفهم مضامينه ومحاولة نقضها وكانت حجتهم في إقبالهم على دراسة الإسلام ضرب إرادة المقاومة عند الخصم عن طريق تشكيكه بصحة عقيدته، ودفع الجنود الأوروبيين لمزيد من الضراوة والانتظام عن طريق التركيز على قوة الإسلام العسكرية. ومن نافلة القول هنا الاستنتاج أن الفريق الذي كان يعارض العمل العسكري ضد الإسلام كان أكثر إقبالاً على التصدي للإسلام فكرياً بعد أن فقد إيمانه بالعمل المسلح.

ونظر اللاهوتيون في النصف الثاني من القرن الثالث عشر بقلق إلى حقيقة تزايد غير المسيحيين (الكفار) عدداً وعدة، غير أنه كانت هناك عوامل مغرية: فالمغول الذين ظهروا على المسرح التاريخي - رغم نزعتهم التخريبية المدمرة - لم يكونوا من المسلمين، ثم إنه لم يكن لعقائدهم وزن فكري يؤبه له، وهكذا فإنهم لم يكونوا يشكلون خطراً على المسيحية الأوروبية من الناحيتين: الفكرية والعسكرية. ثم نشأ موقف معقد نوعاً ما فالمغول القساة كانوا بحكم الضرورات الجغرافية أعداء للإسلام وليس للمسيحية الأوروبية، وقد أمل لاهوتيون كثيرون إمكان استخدام المغول أداةً لضرب الإسلام، عن طريق اتباع سياسة ذكية في التعامل معهم وفهم أهدافهم القريبة.

وكانت هناك آثار أخرى لظهور المغول في تاريخ القرن الثالث عشر، فقد أدرك الأوروبيون بوضوح كثرة المشتركات بين المسيحية والإسلام في المجالين: العقدي والأخلاقي وما كان ذلك جديداً تماماً إذ بدأ الأمر في القرن الثاني عشر. لكن غرابة وثنيات المغول في القرن الثالث عشر وضعت القواسم المشتركة بين المسيحية والإسلام في ضوء جديد. وأظهر تحرك المغول إلى العالم الإسلامي وجود أقليات مسيحية شرقية قوية بينهم ما كان الأوروبيون يعرفون عنها شيئاً من قبل. ورغم أن هذه المعرفة المفاجئة سرعان ما ضاعت بين الحقيقة ومبالغات الخيال، فإنها كانت حاسمةً في تغيير نظرة أوروبا المسيحية إلى الخارج. ومع بدايات النصف الثاني من القرن الثالث عشر كان الموقف بين أوروبا والإسلام قد بلغ درجةً عاليةً من التعقيد وتشابك المسائل فصعدت آمال كثيرة، واختلطت العلل بالأهداف، وظهرت أسباب جديدة للقلق. وسننصرف لتأمل ذلك فيما بقي من فِقَر هذا الفصل.

ولأننا ننشغل هنا بالآثار أكثر مما تشغلنا الأحداث، فسنجعل همنا بيان ما صارت إليه الأمور فيما يتصل بما سميناه «صورة أوروبا عن العالم» وسيكون ذلك ممكناً عندما نعالج القضايا في فِقَر متلاحقة بعناوين مستقلة. ولأن الاستقصاء متعذر في نظرةٍ طائرةٍ كنظرتنا سنختار لحظات معينة للتأمل والعرض وقد أخذت السنوات التالية (1221، 1254، 1268، 1283م) محطات لهذه النظرة العجلى؛ فمع العام 1283م تكون حقبة الأمل قد شارفت على الانتهاء.

الحملة الصليبية الخامسة

المحطة الأولى التي نقف عندها هنا هي الحملة الصليبية

الخامسة عام 1221م. ومسرح الحملة مدينة دمياط المصرية الواقعة عند مصبّ الذراع الأيمن لنهر النيل. وهذه الحملة قليلاً ما تذكر في سياق الحروب الصليبية الطويلة، لأنها بالمقارنة مع الحملات الأخرى لم تكن لها نتائج على الأرض. لكنها من الناحيتين الفكرية والعاطفية كانت مهمة في أوروبا. وقد كانت الحملة الوحيدة التي شاركت فيها البابوية مشاركة فعالة، بل إنها هي التي قادتها من خلال وكيل بابويّ وجهها بتصميم وبدون رحمة إلى نهايتها المحتومة. وقد كادت تشكّل نقطة تحوّل في التاريخ الأوروبي، ثم تحوّلت فجأة إلى هزيمة كبرى قليلاً ما عرفت لها أوروبا مثيلاً. أما في ربيع العام 1221م فإنّ الآمال كانت ما تزال معقودة عليها. وكان الوكيل البابويّ قد كتب للبابا تقريراً عن الحملة وآماله الضخمة في النصر القريب بحيث استطاع البابا أن يحدّث مطارنة أوروبا وسياسييها بأنباء الحملة وآماله فيها، وقد بقيت الرسالة التي وجّهها إلى أسقف تريّر Trier في 13 آذار/مارس عام 1221م ونقتطف منها هنا هذه الفِقَر:

> **إنّ العليّ الأعلى يقف إلى جانبنا، ويريد أن ينصر دينه. فقد عانى شعبه الكثير وما يزال يعاني. وقد سمع سبحانه دعاء الضعفاء واستغاثاتهم. فكما أخبرنا أخونا المحترم بلاغيوس Palagius أسقف ألبانو Albano ووكيل الكرسي الرسولي، فقد أسرع الملك داود المعروف بالكاهن يوحنّا ـ وهو كاثوليكي يخشى الله ـ على رأس جيش ضخم إلى بلاد فارس فهزم سلطانها في معركة حامية، ثم استمرّ في زحفه بقلب البلاد عشرين يوماً فاستولى عليها كلّها. وقد سقطت**

> في قبضته مدن كثيرة وقلاع. وهو الآن على مبعدة عشرة أيام من بغداد مدينة الإسلام، ودار الخليفة الذي يعتبره السرازانيون أسقفهم الأعلى. هذا كله أثار فزع سلطان حلب شقيق سلطاني دمشق والقاهرة، الذي كان يخطّط لمساعدة أعداء المسيحية الذين يقفون في مواجهة جيوشنا عند دمياط، فوجّه أسلحته ضد الملك داود. عندها كتب وكيلنا إلى الجيورجيين ـ وهم كاثوليك شجعان شاكو السلاح ـ مستغيثاً بهم ضد السرازانيين. لذا نأمل أن تتمكن جيوشنا عند دمياط عندما تتلقى المساعدة المنتظرة من احتلال أرض مصر كلّها في فصل الصيف بعون الله. إذ في هذا الوقت ستكون جحافل الأمراء السرازانيين ـ التي اجتمعت من كل أفق لردّ الهجمة على مصر ـ مضطرة للتفرّق والعودة إلى بلادها للدفاع عن حدودها[12]

ويُظهر هذا النص بوضوح الآثار الأولى التي تركتها هجمات المغول على النفسية الأوروبية. فقد أيقظ الاعتقاد بوجود جيوش مسيحية كاثوليكية خارج العالم الإغريقي/الروماني، آمالاً ضخمة في أعماق اللاهوتيين ورجال السياسة. فلم يخبر البابا أسقف ترير إلاّ بما كان يعتقده الفرسان الصليبيون أنفسهم، وهو ما كتب به بعضهم إلى أسرته في الوطن. وقد بقيت لنا فقر من رسالة وجّهها جنديّ إلى أهله تتكرّر فيها الأنباء التي ذكرها البابا: «الملك داود. أربعمائة ألف مقاتل مسيحي من بينهم مائة واثنان وثلاثون ألف فارس. احتلّ بلاد فارس. وقريباً تسقط بغداد». وبكلمة واحدة كان

الغرب يقف للمرة الأولى على عتبة إنهاء المسألة الإسلامية بواسطة جحافل مسيحية ضخمة زاحفة من الشرق الأقصى. لقد حلّ الوقت الذي ستتمكّن فيه المسيحيتان الشرقية والغربية من الالتقاء لحصار عدوّهما المشترك وسحقه. ولكنها فشلت.

فشلت أوروبا، لأنّ الصورة الغربية عن المسألة كانت خياليةً في كثير من تفاصيلها، بيد أنّ بعض الحقيقة كانت باقيةً فيها. لقد تبيّن بعد قليل أنّ الملك المسيحي الورع داود لم يكن غير جنكيزخان الذي توفي دون أن يبلغ بغداد. كما أنّ جحافله المسيحية كانت وهماً من الوهم. وكان على اللاهوتيين والرهبان في عزلتهم الهادئة بأوروبا فيما بعد أن يعيشوا عقوداً من الرعب والدم في مواجهة هؤلاء المغول الذين ظنّوهم مسيحيين أتقياء. لكنّ الأجزاء الرئيسية للصورة المتخيّلة تحوّلت بشكل عجيب إلى حقائق وأحداث تاريخية إنما بعد عدّة عقود من السنين. وقد سقطت بغداد في يد المغول. وتبيّن أنّ في الشرق مسيحيين كثيرين وإن لم يكونوا فرساناً مقاتلين. أما الجيورجيون فلم يكونوا في الحقيقة كاثوليك ولا حلفاء لكنهم كانوا موجودين فعلاً.

فلهلم فون روبرك

قبل سقوط بغداد عام 1258م نأتي إلى محطتنا الثانية. ونستطيع القول إنّ هذا المعلم التاريخيّ الثاني (1254م) هو أكثر ثباتاً وحقيقيةً من أحلام دمياط وتخيّلاتها. التاريخ الدقيق لهذا المعلم يوم 30 أيار/ مايو 1254. أمّا مكانه فهو مدينة قراقوروم البعيدة بمنغوليا المعاصرة على مقربة من حدود الاتحاد السوفياتي الحالية. ففي ذلك التاريخ وتلك المدينة جرت أول مناظرة عالمية مفتوحة بين الشرق والغرب

في التاريخ. وكان هذا حدثاً ذا أهمية خاصّة يستحق منا اهتماماً بأصوله وبيئته. كان الباب أنوسنت الرابع قد أرسل عام 1245م الراهب الفرنسيسكاني يوحنا كاربيني Johanns von Piano Carpini إلى بلاد المغول ليكتب له تقريراً عن الموقف هناك، إذ على معرفة موقع المغول وتحالفاتهم كان يتوقّف الكثير في الغرب آنذاك. ثم جاءت عام 1249م هزيمة الملك لويس التاسع في دلتا النيل كما حدث عام 1221م من هزيمة ساحقة أولى في تلك المساحات المغرّقة بالمياه. وهكذا تحت تأثير هذه الهزيمة الثانية عمد البابا إلى إرسال الراهب الفرنسيسكاني ڤلهلم فون روبرك في رحلة ثانية إلى منغوليا مؤمّلاً أن يعين المغول أوروبا ضد المسلمين[13] وصل المبعوث إلى قراقوروم في أيار/مايو 1254م ـ وهناك نظّم الخان الأكبر المناظرة التاريخية الضخمة بين أهل الأديان. وقد اشتركت في هذه المناظرة أربع فئات: فتحدّث ڤلهلم فون روبرك عن المسيحية اللاتينية. ومثّل آباء نساطرة المسيحية الشرقية. وكانت الفئة الثالثة الرهبان البوذيين. وكان المسلمون الفئة الرابعة. واستمرت المناظرة يوماً كاملاً وسأحاول هنا إيجاز مسارها ونتائجها ومعناها التاريخي فيما يتصل بالعلاقات بين المسيحية والإسلام.

كانت المشكلة الأولى التي ينبغي الاتّفاق عليها طريقة النقاش، ودور كل فريق فيه. وكان ڤلهلم في موقع الأضعف لأنه لم يكن يحسن أي لغة شرقية ولهذا فهو محتاج إلى مترجم. بيد أنّ قضية كونه جديداً تماماً ضمن البيئة الموجودة أعطاه بعض البريق، وجعله موضع اهتمام خاصّ. وقد عانى بالإضافة إلى الصعوبة اللغوية من صعوبتين آخريين: إذ كان عليه أن يحذر الوقوع في موقع متأخر

بالنسبة لخصومه عند بدء النقاش. كما كان عليه أن يحاول بدء النقاش في القضايا التي يستطيع أن يكون قوياً ومؤثراً فيها. وقد نجح في تجاوز الصعوبتين. إذ أقام منذ البداية تحالفاً مع النساطرة، وكان هذا مهماً فيما تلا ذلك من جدل. لكن كان عليه إقناع حلفائه هؤلاء أن يكون هو الذي يتحدّث باسمهم لا العكس، إذ لاحظ أنهم لا يملكون تجربة كافية في «آداب البحث والمناظرة». لقد كان همّهم الوحيد الردّ على خصومهم بنصوص من الكتاب المقدّس، وقد أوضح لهم ڤلهلم أنّ هذه طريقة غير مجدية إذ إنّ الخصم يستطيع الردّ على نصّ مقدّس بنصّ مقدّس آخر مما يؤمن به هو. وهكذا استطاع إقناعهم بأن يكون المتحدّث باسمهم موضحاً أنه في حالة هزيمته في المناظرة، فإن النساطرة ـ ذوي المكانة عند الخان ـ يستطيعون متابعة النقاش، في حين أنه لو كانوا هم البادئين وانهزموا لما كانت هناك فرصة لسماع أقواله هو. بهذا كسب الجولة الأولى وأتت المشكلة الثانية التي كان ينبغي حلّها بسرعة: فهل تبدأ المناظرة مع البوذيين أو مع المسلمين؟ كان النساطرة يرون التصدّي للمسلمين أولاً، مثبتين بذلك وللمرة الثانية أنه لا خبرة عندهم بالجدال العَقَدي. ورأى ڤلهلم أنّ هذه البداية خطأ محض، فالمسلمون يتفقون مع المسيحيين في القضايا الأساسية المتصلة بطبيعة الله سبحانه ووحدانيته. فإذا بدأ التصدي للبوذيين فإن المسلمين سيكونون حلفاء طبيعيين. أما إذا كان العكس فإن المسيحيين سيقفون بمفردهم. وقد احتاج الأمر إلى جهد كبير من ڤلهلم حتى اقتنع حلفاؤه بذلك. ثم بدأت المناظرة.

كان البوذيون يريدون بدء الجدال في مسألة طبيعة العالم وهل

هو قديم أو حادث، وماذا يحدث للأرواح بعد الموت. وقد تصدّى ڤلهلم الذكي لمحاولة البوذيين بالقول: «أيها الأصدقاء، ليس هذا بداية صحيحة. فكل الأشياء من الله. إنه المصدر والبداية. لذلك علينا أن نبدأ به الحديث، إذ هذه هي المسألة الأولى التي نختلف عليها». هذه المسألة الإجرائية تدخّل فيها المحكّمون الذين عيّنهم الخان للمحافظة على نظام المناظرة وآدابها. وقد رأى هؤلاء بعد تشاور أن رأي ڤلهلم هو الأصح. فكانت الغلبة له هنا أيضاً. وانقضى أكثر من يوم في نقاشات حول طبيعة الألوهية والآراء المختلفة في الله. فنشأت جبهة واحدة من اللاتين والنساطرة والمسلمين في مواجهة البوذيين.

وأحسب أن القارئ لا يريد هنا أن يعرف تفاصيل المناقشات والحجج التي قيلت لصالح الوحدانية أو الشرك. وقد صوّر ڤلهلم الأمر بطريقة تشعر بتقدّم أتباع التوحيد على أتباع تعدّد الآلهة. ويرجّح أن يكون ذلك صحيحاً. إذ يقف ڤلهلم في سياق تقاليد فلسفية ولاهوتية عريقة. بينما أضاع البوذيون وقتهم في إيضاح سلاسل النسب التي تربط الآلهة المختلفين بين الأرض والسماء. ثم إنهم لم يستطيعوا أن يقفوا موقفاً واضحاً من مسألة قدرة الله. وتحت الإلحاح اضطروا للقول أنه ليس هناك بين الآلهة واحد أقدر من واحد. وهنا يذكر ڤلهلم أن السامعين من المسلمين تعالت ضحكاتهم.

هنا فَقَد النساطرة صبرهم وهيّأوا أنفسهم لـ«معركة» مع المسلمين. وقد عارض ڤلهلم ذلك، لكنه اضطرّ للانسحاب للسماح لهم بالقيام بما يريدون. وهنا أيضاً عرف هو وحلفاؤه انتصاراً. فقد

رفض المسلمون الجدال مع النساطرة قائلين: «إننا نؤمن بالتوراة والإنجيل. ولا نريد التخاصم معكم». ثم أكّدوا أن التصور الإسلامي للموت وما بعده لا يختلف عن التصوّر المسيحي. هكذا انتهت المناظرة بفوز مشترك للمسيحيين والمسلمين على البوذيين. فأقبلوا جميعاً على الاحتفال بذلك.

وليس هناك ما يؤكّد أن ڤلهلم فون روبرك كان أميناً وصادقاً في كل التقرير الذي أورده. بيده أنني أحسب أنه يمكننا الاطمئنان إلى خطوطه الرئيسية. والأهمّ من ذلك أن تقرير ڤلهلم كتب لينشر في الغرب المسيحي: فأيّ أثر تركه هذا التقرير؟ وأيّ انطباع يتركه على القارئ اليوم؟ لقد اتّضح أن اللاتين ذوو تفوّق في آداب البحث والمناظرة. ويعود ذلك للإعداد المنطقي الطويل الذي تابعته مدارس الغرب لأكثر من قرن من الزمان، والذي بدأ يؤتي ثماره آنذاك. كان ڤلهلم إذن يعرف طرق الجدل في المسائل اللاهوتية، بينما لم يكن خصومه يعرفون ذلك. وقد أظهرت المناظرة أن الانتصار الجدلي ممكن بل وسهل. بيد أنّ الحاجة للغات أخرى غير اللاتينية بدت واضحة إذا ما أريد تحويل الجدل إلى نقاش عالميّ مفتوح يتجاوز العالم اللاتيني. وألقت المناظرة أيضاً أضواء على خصوم المسيحية وحلفائها: أما النساطرة فهم أناس طيّبون لا يعرفون طرق النقاش اللاهوتي المعقّد ولا بد من الأخذ بيدهم. وأما البوذيون فهم أناس لا يستطيعون قول الكثير في الدفاع عن عقائدهم، ذلك أنه يصعب الدفاع عنها. في حين رأى ڤلهلم أنّ المسلمين قريبون من المسيحيين فكرياً وعقائدياً. إنهم حلفاء فكريون، وربما صاروا حلفاء عسكريين.

لكن كتاب ڤلهلم فون روبرك الذي تضمّن تقريره عن المناظرة

لم يحظ بدوائر واسعة من القراء. فإذا لاحظنا مخطوطاته وجوداً وانتشاراً تبيّن لنا أنه لم يقرأ في غير إنكلترا[14] وسيتّضح لأول وهلة أن أهمّ الذين قرأوا الكتاب بإنجلترا واستفادوا منه كان روچر باكون Roger Bacon الذي كان شديد اليقظة لكلّ ما يجري، والذي تناقش مع مؤلف الكتاب. ومع باكون نصل إلى المعلم الثالث في سياق تقرنا عن تلك الحقبة، إلى السنوات من 1266 وحتى 1268، وهي الفترة التي كتب فيها ر. باكون رسائله إلى البابا كلمنس الرابع Klemens IV.

روجر باكون Roger Bacon

لمع روجر باكون في التاريخ الفكري الأوروبي لمعاناً قوياً، لكن المعلومات عن شخصيته قليلة جداً. وقد نشر الكثير من مؤلفاته، لكن بعض تراثه ما يزال بغير دراسة. ثم إن قيمة هذا التراث هي موضع أخذٍ وردٍّ شديدين، وربما ستظل كذلك دائماً. وباكون رجل لم تخل الأحكام عليه من مبالغات إيجاباً وسلباً. فقد بولغ في قيمة ما لم يفعله، كما بولغ في الحط من شأن ما فعل. وإذا كان لي هنا أن أقول شيئاً عن شخصيته الفكرية، فأول ما يخطر أنه كان رجلاً أريباً طلعة ذا اهتماماتٍ عامة، أكثر اطلاعاً من معاصريه وزملائه، متجذراً مع ذلك في همومهم وآمالهم، وقد عاش وعمل علمياً في نطاق التقاليد الفكرية الموروثة بالمدارس الكبرى بباريس وأكسفورد.

كانت علاقة روجر باكون بالإسلام ذات طبيعة فلسفية بالدرجة الأولى، وقد بلغ مبلغ الرجولة في حقبة كانت فيها التأثيرات الفكرية للمؤلفين المسلمين قد أصبحت ذات وجود فعّال في أوساط

اللاهوتيين الأوروبيين. ولن يكون مناسباً هنا الإطالة في بيان جوانب هذا الموضوع الممتع لكي لا يقطعنا الاستطراد عن سياقنا الحالي، بيد أنه بوسعنا الإشارة إلى التغيير الشاسع الأبعاد الذي طرأ على العلاقة الفكرية بين الإسلام والغرب الأوروبي ما بين منتصف القرن التاسع (حقبة جربير وابن سينا) ومنتصف القرن الثالث عشر (حقبة روجر باكون). فقد شكل الاستناد إلى تقاليد فلسفية واحدة أو متقاربة صلةً وثيقة جديدة بين المشرق الإسلامي والغرب المسيحي تركت آثاراً واضحة على طبيعة العلاقة والصورة كما ظهر في المناظرة الشهيرة بقراقوروم البعيدة. وقد حولت الرابطة الفكرية أوروبا عن عزلتها الفلسفية السالفة، ويمكن القول أن هذا التحول كان إلى حد بعيد عمل جماعة صغيرة من المترجمين بتوليدو في الربع الثالث من القرن الثاني عشر الميلادي[15] فقد جعلت الترجمات النشيطة أعمال كبار الفلاسفة المسلمين، من مثل الكندي والفارابي وابن سينا وآخرين معروفةً في الغرب الأوروبي. لقد اطلع اللاهوتيون الغربيون من خلال أعمال هؤلاء على التقاليد الفلسفية والعلمية الكبرى للإغريق التي تركت أثراً مكوناً على الفكر الإسلامي في قرونه الأولى، فما أن شارف القرن الثاني عشر على نهايته حتى كان القسم الأكبر من هذا التراث الإغريقي الإسلامي في متناول القراء الأوروبيين في ترجمات لاتينية. وعندما بدأ روجر باكون تحصيله الجامعي (عام 1230م) كانت الأفكار الكبرى في هذا التقليد الفلسفي، كما كانت مصطلحاته الفكرية قد أصبحت متداولة ومعروفة في اللاهوت اللاتيني. وبالوسع التصور أن رؤية اسم ابن سينا إلى جانب اسم القديس أوغسطين ما كانت لترضي لاهوتياً ما في القرن

الحادي عشر. لكن هذا بالضبط ما صار يحدث منذ مطالع القرن الثالث عشر. وما يزال الباحثون المعاصرون يكتشفون آثاراً وأفكاراً للمؤلفين المسلمين في اللاهوت الأوروبي في القرن الثالث عشر. فمنذ العمل القيم الذي تركه أرنست رينان يعرف الدارسون الأوروبيون أنه كان لذلك المفكر المسلم الكبير ابن رشد، آخر الأرسطيين المسلمين العظام أثر ضخم في أوروبا القرن الثالث عشر تمثّل في مدرسة فكرية فعالة، كانت تقابَل في بعض الأوساط بعداء شديد. وكشفت البحوث المعاصرة أن الرشدية اللاتينية مسبوقة بسينوية لاتينية مبكرة، وهناك دلائل على أنه كانت هناك رشدية محافظة سابقة على رشدية القرن الثالث عشر المتحررة. هذه التغيرات التي داخلت الصورة عن العالم، والصورة عن الفكر والحقيقة كانت من الاتساع، وعمق الأثر بحيث لن نبالغ إن قلنا أن عقود السنين ما بعد العام 1230م أدخلت تعديلاً أساسياً على اللاهوت والفكر الأوروبيين. ويمكن التمثيل للمسألة بشكل معاصر بتحول الاقتصاديين الأوروبيين الكلاسيكيين الذين اعتادوا على التفكير في نطاق مصطلحات ألفرد مارشال وكينز Marshall, Keynes فجأة إلى لغة كارل ماركس ومصطلحاته، أو تحول السياسيين الأوروبيين الليبراليين إلى لغة لينين وعالمه المصطلحي. وسأمضي قدماً في بيان ماهية التغيير المقصود من خلال مثل من اللاهوت الأوروبي القديم. فمن النظرات السائدة في اللاهوت المسيحي أن أرواح المؤمنين في الفردوس تشاهد الله، فإذا وجد لاهوتيو جامعة باريس أنفسهم في يناير/كانون الثاني 1241 مضطرين لإعادة التأكيد على صحة النظرة الكلاسيكية في هذه المسألة وإدانة ما يخالفها، فلا بد أنه قد حدث ما أخلّ بالإجماع في هذا المجال، واستدعى ردة فعل من جانب

أساتذة اللاهوت. وقد جرت منذ أكثر من قرن من الزمان مناقشات حول المصدر الممكن لهذا الإزعاج اللاهوتي، وأمكن أخيراً تحديد المصدر الإسلامي المحتمل للمسألة، وهو يقع في نطاق دائرة ابن سينا التي بدأت تتسع وتكتسب أنصاراً في الغرب في العقود الثلاثة السابقة على العام 1241م[16] رأى ابن سينا أن المخلوق لن يستطيع رؤية الخالق بشكل مباشر. وهذا الفصل الواضح بين الله والإنسان خصيصة من خصائص التصور الإسلامي الواضحة الاختلاف عن التصورات المسيحية. بيد أن هذه الرؤية للمسألة وجدت قبولاً لدى بعض المفكرين الأوروبيين في القرن الثالث عشر تحت تأثير ابن سينا المستجد، وقد أحدثت هذه الرؤية ردود أفعال واسعة في اللاهوت المعاصر، وكانت استجابة توما الأكويني Thomas von Aquin حاسمة في تغيير نهج النظر للمسألة. جاء رد الأكويني في رسالة طويلة كتبت حوالي العام 1250م، وقد أصر الأكويني على دعم الرؤية اللاهوتية الكلاسيكية، كما كان منتظراً أن يفعل، لكنه في رده على هذه البدعة الآتية من الفكر الإسلامي السنيوي، استخدم اللغة الكلامية الإسلامية، بل والمصطلح الفلسفي لمفكر مسلم آخر هو ابن رشد. كانت الغلطة غلطة ابن سينا، وكان نقضها نقضاً رشدياً. هكذا لم يتردد لاهوتيو النصف الثاني من القرن الثالث عشر في العودة عند المشكلات اللاهوتية الرئيسية إلى المفكرين المسلمين لرؤيتها في ضوء جديد أو لصياغتها بمصطلح فلسفي إسلامي على الأقل.

إن النظرة المتفحصة للاهوت المسيحي في القرن الثالث عشر ممتعة ومفيدة، وبخاصة في مجال الإدراك المتغير من جانب ذلك اللاهوت لطبيعة المشكلات، وفي مجال اللغة والمصطلح، وقد

جرى تبني اللغة والمصطلح الفلسفيين الإسلاميين. ومما لا شك فيه أن هذا التلاقح اللاهوتي ما كان منعزلاً عن سائر مجالات الفكر والسلوك، فنحن نعرف اليوم أن عملاً شعبياً عربياً إسلامياً ترجم آنذاك إلى اللاتينية والفرنسية القديمة كان له تأثير ضخم على الكوميديا الإلهية لدانتي Divina Commedia إنه كتاب معراج النبي[17] وعندما عمد دانتي إلى إفراد الفيلسوفين المسلمين ابن سينا وابن رشد، والبطل المسلم صلاح الدين بالوضع في المنازل الضحضاحة للجحيم، بين حكماء العصور الكلاسيكية وأبطالها، فإنه كان يعترف بفضل الحضارة الإسلامية على المسيحية بصيغة تعجز عن التعبير عنها كلمات التقريظ[18] وأيًّا يكن الأمر فنحن مضطرون لقطع هذا الاستطراد والعودة لروجر باكون وستساعدنا الفقرات السابقة في بيان انعكاس اتساع الآفاق الفكرية والجغرافية في رؤية روجر باكون للقضايا كلها.

في الأعوام الثلاثة 1266 ـ 1268 حقق روجر باكون طموحه بعرض مشروعه المفصل على البابا بطريقة مباشرة ودون تردد. تضمن المشروع عرضاً لحالة المسيحية من وجهة نظره ومقترحات لإصلاح الحال، وكما هو طابع شخصيته، فقد كان رجل مواقف، وكان شديد الحماس لما يؤمن به، وقد صاغ أفكاره في مجموعة من الأعمال مختلفة الأحجام والأهداف، لكن كتبه كلها على اختلافها تضمنت دائماً بعد الصفحات الأولى لمعاً من كل ما كان يفكر فيه ويعتقده صالحاً للعرض والمعالجة، ومن الطبيعي ـ والأمر على هذا النحو ـ أن تتضمن الكتب تكراراً كثيراً، وذماً متصلاً لبعض معاصريه، ونصائح للمستقبل. وتعتبر رسائل باكون وكتبه أمتع ما

أنتجته العصور الوسطى، وأكثرها قراءً ومهتمين[19] لكن الدارسين لم يستطيعوا الاطلاع على مخطوطتها الأصلية التي أرسلها باكون للبابا إلا منذ فترة قصيرة. في هذه المخطوطة نجد ملاحظات وهوامش روجر التي كتبها في اللحظة الأخيرة، كما نجد خطوطاً تنبه إلى أهمية بعض الفقر من وجهة نظره، واستناداً إلى مخطوطة المؤلف هذه جرى نشر القسم الخاص بالفلسفة الأخلاقية (Opus Maius) عام 1953م[20] وفي هذا الجزء بالذات يمكن تبين الأثر العميق الذي تركه الفكر الإسلامي في عالم باكون الفكري.

استطاع باكون ـ وللمرة الأولى ـ أن يضع المسيحية في موقعها الحقيقي جغرافياً وبشرياً، وهو ما لم يكن ممكناً ـ حتى له ـ في حقبة سابقة: «هناك مسيحيون قليلون في العالم اليوم، أما سائر الأرض المعمورة فيغص بالكفار الذين لا يجدون أحداً يهديهم إلى طريق الحق»[21] وعندما نتساءل عن علة ذلك نعلم أن المسيحية عجزت عن القيام بتبشير حقيقي لأن الأهداف الموضوعة كانت خطأً في الأصل من جهة، ولأن البنية اللاهوتية للمسيحية من ناحية ثانية كانت قاصرة. أما خطأ الأهداف فناجم عن شهوة السلطان لدى ذوي الأمر من المسيحيين الأوروبيين، تلك الشهوة التي حالت دون وصول محاولات الهداية إلى أغراضها. لقد كانت الحروب المقدسة عديمة الجدوى وعديمة النجاح، لكنها حتى لو حققت انتصارات عسكرية على الأرض لظلت عديمة الجدوى، فلم يكن ممكناً ولا في الوسع احتلال الأرض كلها، ولو كان ذلك لأثيرت حفيظة المستعمَرين على المحتلين بحيث تتعذر الحياة معهم، وتتعذر طبعاً هدايتهم إلى طريق الحق. ويدّعي باكون أن وضع العلاقات مع المسلمين في أيّامه أكبر

برهان على ما يقول، إن المسيحية لن تنتشر وتنتصر بغير التبشير السلمي والموعظة الحسنة[22] غير أنّ المسيحية عاجزة ـ في نظره ـ عن القيام بمهام الدعوة والموعظة لأسباب ثلاثة: فلا أحد يعرف لغات الشعوب التي يراد التبشير بينها، ولا أحد يعرف ماهية عقائد الكفار الذين يراد تبشيرهم، ولا أحد ـ في النهاية ـ يملك حججاً مؤسسة على المعرفة لدعوة غير المسيحيين إلى الكاثوليكية.

أما ما تركه روجر باكون من تراث لمعالجة أزمة المسيحية المعاصرة من وجهة نظره، فهو خليط من الرسائل والمقترحات والمزاعم، والحجج المعادة المكرورة، والأفكار الأولية التي تشير ـ عنده ـ إلى الطريق الصحيح في مجال تدارك وجوه النقص والقصور. نستطيع أن نقول اليوم إن باكون ـ فيما وضعه من خطط ـ كان شديد التفاؤل سريع التصديق، ويمكننا أن نفهم شكوك البابا في مشروعات باكون الساذجة من مثل ادّعائه إمكان تعلّم العبرية في ثلاثة أيام[23] لكن مبالغاته لم تفتقر أبداً إلى قدر من الحقيقة فالعبرية التي أراد تعليمها لم تتعد الكلمات والتعابير الواردة في أعمال آباء الكنيسة الأوائل. ثم إن موقفه المتفائل الشامل كان موقف سائر معاصريه من العلماء واللاهوتيين، وكانت أحداث الحقبة تدعمه، وتظهر إمكان تحقيقه أو تحقيق بضع نقاط مهمة فيه.

وتعلّم اللغات غير اللاتينية كان موضوع باكون المحبب الذي يكرّره حتى الإملال. أما رأيه في ضرورة التعرّف على أشكال الكفر وتحليلها، والوصول إلى أصولها وعللها، وأسباب استمرارها، فقد قاده إلى القول بضرورة إنشاء علم جديد مختص بذلك، ويبدو لنا تصنيفه للعالم والشعوب والعلوم غريباً حقاً اليوم؛ فقد رأى أن طرائق

العيش يمكن تقسيمها على أساس من أهدافها البعيدة (المتعة، والثراء والشرف، والسلطة، والشهرة والسعادة الأخروية). وانطلاقاً من هذه الدوافع/الأهداف يمكن تصنيف الشعوب أيضاً: (فالسرازانيون هدفهم المتعة، والتتار هدفهم السلطة. إلخ). وهناك تصنيف آخر قائم على أساس العقيدة: الاعتقاد بإله واحد أو عدة آلهة. وتصنيف ثالث قائم على وجود طبقة كهان ضمن العقيدة أو عدم وجودها. وتصنيف رابع قائم على أساس النجوم والأفلاك، وتحت أي فلك يزدهر شعب ما أو ينقرض[24] وموطن الإثارة في هذه التصنيفات انطلاقها من السياسيات لأرسطو Politeia الذي صنّف الدول ـ على أساس من نواميسها وأهدافها النهائية ـ في ستة أنواع. ويبقى عجيباً «إبداع» روجر باكون المستغرب استناداً إلى هذا المصدر الجيّد لكن تُحسب لباكون محاولته فهم أعداء المسيحية من ضمن منظومات محدّدة، غير أنّ هذا «الفهم المنظم» بشكل ما لم يكن بذي قيمة لولا البرنامج الذي رافقه لمواجهة خصوم المسيحية الذين وردوا فيه. ومع بدء برنامج الرد على أنواع الكفر وأصنافه نرى تقييماً جديداً تماماً لموقع الإسلام في التاريخ العالمي، يدّعي باكون فيه أنّ هناك وسيلتين فقط لدفع الناس إلى المسيحية: المعجزات والكرامات والفلسفة، وهو لا يثق بأثر الكرامات كما لا يثق بحدوثها، وإذا كان قد أدان الحرب المقدّسة باعتبارها ليست الوسيلة الناجعة للدعوة، فهو يعرض هنا عن الكرامات والمعجزات المحتملة. هكذا تبقى الفلسفة الوسيلة الوحيدة للتبشير، لكن في المجال الفلسفي بالذات يظهر ضعف المسيحية الكاثوليكية: «إن الفلسفية هي خصيصة الكفار، فكل ما نعرفه فلسفياً ـ للأسف ـ آتٍ من عندهم»[25] فتفُّهمُ الكفّار ـ وهو يعني هنا الإغريق ثم العرب ـ هدفه استمداد الفلسفة منهم لكي تدرك المسيحية

نفسها، ثم لكي تواجه الآخرين. فعندما تتلقى المسيحية الفلسفة ستعيد صياغتها في ضوء الوحي ثم تتحدى الكفّار بالمنظومة الجديدة المتكاملة[26] لهذا فإن العالم متصل الأجزاء التي ينبغي أن تتكامل عن طريق تلقي كل جزء من الآخر ما ينقصه والفلسفة هي العدة الإنجيلية (Preparation evangelica) للعالم، ذلك «أنّ قوة الفلسفة تتلاقى مع الحكمة الإلهية، نعم! إنها الأثر الملموس للحكمة الإلهية، وقد وهبها الله سبحانه للناس لكي تستحثهم على تلمس الحقائق الإلهية»[27] وهذا المقام الرفيع للفلسفة مرتبط طبعاً بقدرتها على نقض آراء الكفّار ودفعهم إلى طرق الحقيقة. ويبدأ باكون بعد هذا بعدّ ديانات العالم وذكر الحجج التي يراها كفيلة بالرد على كل منها، وتقريب معتنقيها من المسيحية. وهو لا يوجه ردوده وحججه إلى العامة بل إلى المثقفين الأذكياء «ذلك أنّ كل شعب يتضمن بعض الموهوبين النشطين القادرين على تعقل الحق والدين الصحيح». ويرى باكون أن مواجهة سائر الأديان والعقائد غير المسيحية ينبغي أن تتأسّس على أصل أو منطلق واحد، ثم يجري إدخال تعديلات غير أساسية على الأدلة والبراهين تبعاً لما تختص به كل عقيدة. وهكذا يسلك باكون خلال منعرَجات العقائد وأصناف الكفر ببراهين وأدلة متعرّجة حتى يصل إلى الإسلام الذي يعتبر مواجهته أصعب المواجهات. ويورد ضد الإسلام فئات مختلفة من الحجج والبراهين والتشكيكات التي يراها كفيلة بنقضه، ونقائضه هذه مصوغة في قضايا منطقية حدّها الأول دائماً قول المفكر مسلم أو فكرة مستمدة من الفلسفة الإسلامية[28] وما أحسب أنّ أدلّة باكون كانت كافية لاجتذاب مسلمين إلى المسيحية لكن يبدو أنها كانت جديدة وممتعة في أوساط اللاهوتيين المسيحيين. وكان خطأ باكون الأساسي استناده

في ردوده على الإسلام إلى خليط من أفكار عامة عن القرآن، وفِقَر للفلاسفة المسلمين الذين لا يعتبرهم أكثر المسلمين حجة في أمور الإسلام. ويبدو أنه أخطأ في فهم الموقف الإسلامي من الفلاسفة عندما سوّاهم في الإسلام بعلماء اللاهوت في المسيحية اللاتينية. فكثيراً ما جاءت ردوده على أفكار للفلاسفة الإسلاميين سبق للمسلمين السنيين أن هاجموها واعتبروها غير إسلامية. وجاءت ردود كثيرة ضمن نقضه الشامل للإسلام ساذجة سيّئة الصياغة والفهم للمسائل، بحيث ينشأ انطباع مؤداه أنه كان مهتماً لعدد السهام المرمية أكثر من اهتمامه لقوة تلك السهام أو فعاليتها. لكن علينا في النهاية أن لا نبالغ في التقليل من شأن عمل ضخم بلغ أكثر من ألف صفحة، ألفه صاحبه بدوافع ذاتية لنصرة المسيحية، وكتب بسرعة ووسط نقص واضح في المصادر والمعلومات. إنه عمل اجتمعت فيه الغيرة والتسرع والتفاؤلية، وتميّز بتنظيم معين، وإيمان قوي بالذات وبالفلسفة الجديدة وبالدور الفكري للإسلام؛ وهي أمور كانت سمةً لتلك الحقبة من الأمل والتعقل.

ولنتلبث لحظةً في محاولة للمقارنة بين صورة باكون عن العالم، والصورة الموروثة عن اللاهوتيين السابقين الذين تحدثنا عنهم من قبل. أول الفروق بين الصورتين ذهاب اللاهوتيين للاتين قبل باكون إلى أنّ الإسلام دين ذو دور سلبي في التاريخ كله، فهو قد حال دون اعتناق الناس للمسيحية، وهو أمارة لظهور المسيح الدجّال في سياق نهايات العالم وقيام القيامة. أما باكون فقد رأى ـ خلافاً لهم دون أن يكون وحيداً في نظرته تلك ـ أنّ الحركة الإسلامية ذات دور غير تخريبي في العالم، وليست أمارة للدجّال أو القيامة، ولها وظيفة تقوم بها قبل نهاية الكون وقد تجاوز الكتاب المقدّس في

مجال فهم الإسلام، الذي رأى فيه ديناً ذا صلةٍ وثيقةٍ بالفلسفة، وكانت مصادره عن الإسلام ترجمات الفلاسفة الإسلاميين، وتقارير الرحالة متجاوزاً في ذلك أيضاً المعلومات المغلوطة والأفكار العامة الجامدة عند اللاهوتيين منذ القرن التاسع. صحيح أنه وثق أكثر مما يجب بتمثيل الفلاسفة للإسلام، وبصدق أقوال الرحّالة، وصحيح أن معلوماته لم تكن كافية ولم تكن دائماً دقيقة أو صحيحة، لكن تبقى له محاولته أن يعرف، وأن يضع معارفه في سياقات محدّدة.

عقود الرجاء والوعد

يختفي روجر باكون بعد العام 1268م فلا نقرأ شيئاً له، بل نعرف أنّ حاله كانت تتأرجح بين السجن والسخط الذي يلزمه منزله. بيد أنّ الموقف الذي وصفه وصدر عنه ظلّ ممثّلاً للانطباع السائد لعدة عقود من السنين. فقد زار الشرق في عقود السنين الأخيرة من القرن الثالث عشر عدة رحّالة أوروبيين بدت في تقاريرهم النزعة المتفائلة نفسها التي امتلأت بها نفس باكون. فوليام الطرابلسي Wilhelm von Tripolis وهو راهب دومينيكي بعكّا كتب لمطران Luttich سنة 1273م عن الإسلام تقريراً تضمّن ما يلي: «رغم أنّ تصوراتهم العقدية مملوءة بالخيالات والأكاذيب والوساوس ـ عليّ أن أقول إنّ عقيدتهم بشكل عامّ قريبة من العقيدة المسيحية. ويبدون غير بعيدين عن طرق الحقّ والنجاة»[29] بالإضافة إلى ذلك يتحدّث وليام الطرابلسي عن رأي شائع بين المسلمين المعاصرين له مؤدّاه أنّ الإسلام واليهودية مقبلان على نهاية حتمية، ولن يبقى في العالم غير دين المسيح حتى يرث الله الأرض ومن عليها[30] والغريب أنّ هذه النبوءة المنسوبة للمسلمين ترد عند باكون أيضاً مأخوذة عن مصادر

شعبية شائعة. فيبدو أنّ لهذا كله علاقة بأثر موضوع منسوب للنبي محمد يذكر بقاء الإسلام ما بقي من بني العبّاس أمير[31] والمعروف أنّ خلافة بني العباس سقطت بسقوط بغداد عام 1258م - لذا فيما يبدو كان هذا التوقّع لانتهاء الإسلام. وقد عاد وليام الطرابلسي لنقد شخصية النبي ورسالته مدّعياً أنّ الإسلام لا يملك بنية لاهوتية (كلامية) منظمة[32] وأضاف قائلاً إنه عمّد ما يزيد على الألف مسلم[33] هكذا فإنّ قارئ تقرير الطرابلسي هذا ينشأ عنده الانطباع أنّ الساحة مهيّأة للمسيحية بالشرق للعب دور مستقبلي ضخم.

وفي الوقت الذي كان فيه الطرابلسي ينتظر غروب شمس الدين الإسلامي وبزوغ فجر المسيحية من جديد بالشرق، كان رحّالة ألمانيّ هو Burchardus de Monte Sion يكتب عام 1283 عن المسيحيين المشرقيين بتفاؤل مبالغ منتظراً وحدةً قريبةً مع الكاثوليكية الغربية. كان بوركاردوس قد تجوّل بين المستعمرات اللاتينية التي كانت ما تزال قائمة على ساحل المتوسّط بالمشرق، كما تسلّل إلى الداخل الإسلامي وراقب المجموعات الفلاّحية المسيحية بين المسلمين؛ وعن هذا كله كتب متحمّساً ومبشّراً:

> **هناك أناس يتحدثون عن أمور لم يراقبوها بأنفسهم فتأتي تقاريرهم مملوءة بالمتناقضات والغرائب. أما ما أذكره هنا فهو الحقيقة المجرّدة التي أقرّرها عن مشاهدة. فباستثناء السرازانيين وبعض الأتراك الذين يعيشون بالأناضول - يعتنق الشرق كلّه المسيحية من البحر المتوسط وحتى الهند وأثيوبيا. واستناداً إلى ما شاهدته وما سمعته من أناس جديرين بالثقة، فإنه**

باستثناء مصر والجزيرة العربية ـ حيث تعيش كثرة ساحقة من السرازانيين ـ يبلغ عدد المسيحيين بالمقابلة مع المسلمين الثلاثين ضعفاً. بيد أنّ هؤلاء المسيحيين ينتمون إلى أجناس الشعوب الشرقية التي لا تحسن استعمال السلاح. وهكذا، فإنه عندما يهاجم هؤلاء من جانب السرازانيين أو التتار أو أي عدوّ آخر يسارعون إلى الخضوع والتسليم ودفع الجزية مقابل الهدوء والإبقاء على حيواتهم. فيرسل السرازانيون والآخرون المسيطرون ولاةً وموظّفي ضرائب إلى بقاعهم وقراهم لجمع الضرائب منهم وحكمهم. لذلك يحدث أن تسمّى الدول إسلامية رغم أنّ أكثرية سكّانها من المسيحيين وليس فيها من المسلمين غير الولاة وجامعي الضرائب وأتباع هؤلاء. وقد شاهدت ذلك بنفسي في كيليكيا، وأرمينية الصّغرى الخاضعتين للتتار؛ إذ أقمت عند الملك هناك ثلاثة أسابيع. لقد كان هناك بعض المغول، لكنّ أكثر الأتباع والخدم كانوا من المسيحيين. وكان عددهم في البلاد يبلغ المائتي ألف. وقد راقبت ذهابهم إلى الكنيسة وصلواتهم وخشوعهم لله في ركوعهم. وكانوا يظهرون لنا تبجيلاً ملحوظاً. فحيثما رأونا يقبلون علينا فيرفعون أغطية رؤوسهم وينحنون ويحيّون.

وقد اعتاد الناس عندنا أن يستنكروا ويخافوا عندما يذكر أنّ هذه البلدان فيما وراء البحار تغصّ بالنساطرة واليعاقبة والموارنة

والجيورجيين ـ وهي أسماء لطوائف من الهراطقة والزنادقة أدانتهم الكنيسة منذ القديم. إنّ هذا كلّه خطأ، فلا سمح الله. إنهم أناس طيبون يخافون الله. وأنا لا أنكر أنّ بينهم بعض الشّذاذ الخارجين على الكنيسة الأمّ، بيد أنّ مثل هؤلاء موجودون في كلّ مكان حتى في روما مقرّ البابوية. أمّا كل هؤلاء الذين عددتهم، والآخرون الذين ينبغي ذكرهم ـ فلهم بطارقتهم ومطارنتهم ورهبانهم وكهنتهم مثلنا تماماً. إنّ هذه المراتب تتفق وما عندنا حتى في أسماء الألقاب. والنساطرة وحدهم يسمّون بطريقهم الأعلى جاثليقاً. وقد علمت أن سلطته الدينية في المشرق من الاتساع والنفوذ بحيث تفوق من الناحيتين الجغرافية والسلطوية البلادَ الغربية كلها[34]

إننا نملك هنا صورة زاهية وغنية لآسيا الوسيطة، فالمسيحيون كثيرون وهم أناس طيبون مسالمون، يكادون يكونون كاثوليكاً. والإسلام ضعيف وغير منتشر، وهو يزول شيئاً فشيئاً ويقف في مواجهة غروب كامل. أمّا المغول فقد ظلّوا طوال نصف القرن الأخير يثيرون في الغرب مشاعر متناقضة تتراوح بين الأمل والخوف. أمّا الآن فإنّ موقفهم يبدو واضحاً: إنهم الآن الأداة الإلهية الحامية للمسيحية في الشرق والماحقة للإسلام. ووجهة النظر هذه كانت واسعة الانتشار رأيناها عند مفكرين أوروبيين ينتمون لشعوب مختلفة: فباكون إنجليزي، وڤلهلم فون روبرك فلمنكي، ووليم الطرابلسي فرنسيّ في الغالب، وبوركاردوس دي مونت صهيون ألماني. لقد كانت الحقبة الواقعة بين العامين 1260 و1290 أزهى حقب أوروبا الوسيطة بالآمال، وبخاصةٍ عندما جاءت إلى الغرب عام 1285م بعثةٌ مغوليةٌ للتفاوض حول تشكيل جبهة واحدة ضد الإسلام. وقد رافق

هؤلاء السفراء للغرب مسيحيون نسطوريون. وحضرت البعثة المغولية عام 1287م قدّاساً برئاسة البابا في كنيسة القدّيس بطرس بروما[35] يا لهذه الأعوام الرائعة، فالإمبراطورية المغولية الممتدة حتى الصين تتحوّل قريباً إلى المسيحية. ولم يبق للإسلام إلاّ أن ينسحق أو يهتدي أتباعه للمسيحية الحقّة عن طريق الفلسفة التي ملكتها المسيحية عن الإغريق من خلال المفكّرين المسلمين. كان هذا كله حلماً عظيماً ورائعاً. ولو تحوّل في جزء منه فقط إلى حقيقة لتغيّر مجرى التاريخ.

لماذا لم يتحوّل الحلم إلى حقيقة؟ وكيف أثّر الفشل على الموقف الفكري لأوروبا في العصور الوسطى المتأخّرة ـ كل ذلك يتضمنه الفصل الثالث من الدراسة.

حواشي الفصل الثاني

(1) Gesta Regum, ed. W. Stubbs (Rolls Series), P. 230.

حيث يذكر ڤلهلم أنّ الڤنديين واللتيين Wenden, Letten هما الشعبان الوحيدان في العالم اللذان لم يعتنقا المسيحية بعد. أمّا أتباع محمد فلهم وضع آخر.

(2) في محاورة ذكرها بطرس الألفونسي Pedro de Alfonso (في: .P. L CLVII, 535-672) يرد نقد للإسلام يعتبر التصوير الأقرب لحقيقته في القرن الثاني عشر، بل في العصور الوسطى كلها تقريباً. لكن حياة المؤلف المتقلبة تركت أثراً سلبياً على انتشار عمله بحيث لم يلعب دوراً في نقاشات القرن الثالث عشر حول الإسلام. وهذا على الرغم من أنّ الكتاب كان معروفاً بإنجلترا آنذاك، ونجد اقتباسات عنه.

(3) ليس هناك وضوح حول زمن كتابة توربين المنحول Ps-Turpin وأين كُتب. لكنني أحسب أنه لم يكتب بعد العام 1150م، وكتب في فرنسا على الأرجح في Vienne لكن هذا كله غير مؤكد، انظر عن طبعاته ومضامينه: P. David, Le Ps-Turpin, 1948.

(4) Chronicon, ed. A. Hofmeister, 1912.

(5) الدراسة المؤسسة في هذا المجال لدالفرني. وكل الدراسات اللاحقة تعتمد عليها:

M. T. d'Alverny, «Deux traductions latines du Coran du Moyen age», Archives d'histoire doctrinale et litteraire du Moyen Age, XVI, 1948, 69-131.

J. Krizeck, «Robert of Ketton's Translation of the Qur'an», Islamic Quarterly, II, 1955, 309 - 312.

J. Krizeck, Peter the Venerable on Islam, Princeton, 1964.

(6) P. L. CLXXXIX, 651-52.

(7) P.L. CLXXXIX, 673 f.

(8) قام المؤرّخ الإنجليزي الكبير روجر فون هودن Roger von Howden الذي شهد المقابلة بين يواكيم وريتشارد الأول، بكتابة تقرير عنها. وقد ظلّت أصالة التقرير المذكور موضع أخذ وردّ بين الباحثين لفترة طويلة.

إذ من الدارسين من كان يرفض أن يصدّق نسبة هذه الآراء «الغريبة» ليواكيم. ومنهم من كان يشير إلى وجود تقرير آخر عن المقابلة مناقض للتقرير المنسوب لفون هودن. أمّا السبب الأول للشكّ فقد توارى بعد اكتشاف Liber Figurarum ونشرها إذ إنّ ما فيها يتفق تماماً وما أورده فون هودن من آراء ليواكيم، انظر M. E. Reeves, The Liber Figurarum of Fiore in; Medieval and Renaissance studies, II, 1950, 50-81. وأما السبب الثاني للشكّ فلم يعد قوياً عندما اكتشف أحد الدارسين أنّ التقرير الثاني بقلم فون هودن أيضاً. وقد كتبه بعد سنوات من التقرير الأول مراعياً ما جرى بعد من أحداث. وقد نشر ستوبس Stubbs التقريرين في: Rolls Series, II, 151-155; III, 75-79.

(9) هدتني الآنسة M. Reeves إلى مصادر عن تلك السلسلة من الأحداث بعضها قديم والبعض الآخر حديث، فلها الشكر على ذلك.

(10) يذكر البابا أنوسنت الثالث في ندائه من أجل حملة صليبية جديدة (أبريل 1213م) أنّ النبيّ محمداً هو الأخطبوط ذو الستماية والست والستين رأساً الوارد والذي قام عام 622 أو الوفاة عام 632م، ولذلك فقد قربت نهايته. وقد يكون ممتعاً معرفة المصدر الذي أخذ عنه البابا صورته هذه. وانظر P. L. CCXVI, 817-822.

(11) تختلف تقديرات بطرس المبجّل لعدد المسيحيين والمسلمين في العالم من رسالة لأخرى، انظر P. L. CLXXXIX, 650, 656.

(12) هذه الرسالة وتلك المرسلة من دمياط منشورتان، في:
F. Zarncke, Zur Sage von Prisiter Johannes, Neues Archive, II, 1877, 612-614.

(13) رحلة قلهلم فون روبرك منشورة في:
A. von den Wyngaert. Sinica, Franciscana, I, 1929.

(14) هناك خمس مخطوطات وسيطة من هذا العمل.

(15) هناك دراسات عن هذه الأعمال والنشاطات أهمّها دراسة تيري، انظر
G. Thery, Tolede, grande ville de la renaissance medievale, 1944.
Alonso, in al-Andalus, XII, 1947, 295-338; XXIII, 1958.
M T. d'Alverny in Archives d'histoire doctrinale et Littairaire du Moyen Age, XIX, 1952, 337-358.

(16) وهناك دراسة تعدها الباحثة السالفة الذكر عن الترجمة والتراجمة بإسبانيا تورد فيها أدلة على أنّ ارتباط المسألة بتوليدو لم تكن مطلقة. وانظر دراسة C. H. Haskies عن الترجمة عن العربية بإسبانيا في:
Studies in the History of medieval science, 1924, 3-19.

(17) أمّا ردّ جامعة باريس على الآراء الجديدة فقد نشر في:
Chartularium Universitatis Parisiensis, Hrsg. Denifle and Chatelain I, no. 128.

وفيما يتصل بابن سينا وأثره اللاتيني، انظر:
P. M. de Contenson. «S. Thomas et l'avicennisme latin», Revue des science philosophique, XLIII, 1959, 3-31.

P. M. de Contenson, «Avicennisme latin et vision de Dieu du debut du XIII Siecle», Archives d'hist. doct. et litt. du M. A., XXXIV, 1959, 29-97.

H. F. Dondaine, «L'obget et le medium de la vision beatifque chez des theologiens du XIII siecle», Recherches de theologic ancient et medievale, XIX, 1952, 60-130.

(18) قام تشيرولّلي بإيجاز نتائج الجدل الطويل حول أثر الإسلام في دانتي. وهناك دراسة أخرى لا بأس بها لليفي ديلّلافيدا. وقد توصّلت أخيراً لنتيجة سلبية فيما يتصل بأثر المعراج النبوي على كوميديا دانتي. إنني أرى أنّ هذا الأثر معدوم أو ضئيل، انظر عن ذلك كله:
E. Cerulli, «Dante e Islam»: «al-Andalus, XXI, 1956, 229-253.

G. Levi della Vida, «Nuova luce sulle fonti islamiche della Divina Commedia« al-Andalus, XIV, 1949, 337-40.

R. W. Southern, «Dante and Islam« in Relations between East and West in the Middle Ages, ed. D. Baker, Edinburgh, 1973, p. 133-154.

(19) Inferno, Iv, 129, 143-144.

(20) نشرت أعماله الثلاثة (1266 ـ 1218) التي يعالج فيها استراتيجية الكاثوليك في مواجهة الإسلام، وهيOpus Maius (1900) وOpus Minus وOpus Tertium (1859).

(21) Baconis Operis Maius Pars Septima Sen Morallis Philosopia, ed. E. Massa, 1953.

(22) Opus Maius, III, 122.

(23) Ibid, P. 121-122.

(24) Opus Tertium, p. 65.

(25) Moralis Philosophia, P. 189. 92.

(26) Ibid. P. 195.

(27) عن رأي باكون في أهمية الفلسفة للاهوت المسيحي، انظر Metaphisica frastis Rogeris, ed. R. Steele (Opera hactenus inedita, I). P. 6-7, 36-39.

(28) Ibid, p. 218-223.

(29) نشرت رسالة وليم الطرابلسي عن السرازانيين في كتاب H. Prutz عن التاريخ الثقافي للحروب الصليبية (1883) ص ص573 ـ 598.

(30) H. Prutz., S. 596.

(31) يرد الأثر في بعض دواوين الحديث والتاريخ بصيغ مختلفة أشهرها صيغتان: «إنها في ولد عمي وصنو أبي حتى يسلموها إلى المسيح» و«ستبقى فيكم الخلافة حتى تسلموها إلى عيسى بن مريم» ـ وقد نقل سوذرن ذلك عن كتاب توماس أرنولد: الخلافة (1924) (المترجم).

(32) De Statu Saracenorum, P. 596.

(33) Descriptio Terrare, in J. C. M. Laurent, Peregrinationes mediaevi quatuor, 1864, P. 91-92.

(34) المصدر السابق؛ ص92.

(35) انظر عن تلك البعثة والعلاقات بشكل عام:

W. Budge, the Monks of Kublai Khan, P. 146-197.

R. Grousset, Histoire des Croisades III, 707 f.

S. Runciman, History of the Crusades, II, 397-401.

الفصل الثالث

لحظة الرُّؤيا

حاولتُ في الفصلين السابقين من الدراسة أن أعرض أهمّ الآراء التي كانت منتشرةً عن الإسلام بأوروبا حتى أواخر القرن الثالث عشر وقد تبيّن لنا أنّ الصورة الأولى للإسلام بأوروبا استندت إلى الكتاب المقدَّس. ثم تلتها صورةٌ خياليةٌ غير صحيحةٍ على الإطلاق. في حين كانت الصورةُ الثالثةُ فلسفيةً؛ ولوقتٍ قصيرٍ ـ مليئةً بتباشير الأمل والرجاء. لقد كان بُناةُ هذه الصورة يرون أنّ وحدة العالم قريبة؛ وفي ظلّ الوحدة القادمة سيختفي الصراع الطويل بين المسيحية والإسلام.

أما في الفصل الثالث والأخير من الكتاب فأعمل على عرض الكيفية التي خابت فيها الآمال. ويكون علينا في البداية أن نقطع سبيلاً مليئاً بالمنعرجات وأسباب الغموض والضياع. لكنْ لكي يبدو ذلك مقبولاً أقرّرُ منذ البداية أنّ جوهر ما سأعرضه يدور حول رسائل تبادلها أربعة رجالٍ من بلدان أوروبيةٍ مختلفة بين العامين 1450 و1460م. وعليّ قبل ذلك التمهيد للرسائل المتبادلة التقدم بإيضاحٍ

للموقف وتطوراته منذ العام 1290 وحتى العام 1450. وسأختم الفصل بعرضٍ موجزٍ لما كان بعد العام 1460م.

بدأ تغيُّرٌ ملحوظٌ يخالط الموقف عن الإسلام والشرق بعد العام 1290م عندما اتّضح للجميع أنّ الآمال الضخمة المعقودة على الشرق والمسيحية فيه لا داعي لها. ويمكن القول إنّ سقوط عكّا في أيدي المسلمين في مايو/نوّار 1291 شكّل نقطة تحوّلٍ بارزة. ووصلت أنباء الهزيمة إلى أوروبا فكتب رامون لول Ramón Lull كلماتٍ ألمعيةً قليلةً ذكرت الآمال السابقة في سياقٍ جديد، بالعبارة التالية: «إذا عاد المبتدعون (النساطرة) عن بدعتهم، واعتنق التتار المسيحية؛ فيمكن بسهولةٍ القضاء على السرازانيين». وعلى هذين الأمرين كانت أوروبا قد عقدت الآمال. بيد أننا نُلاحظُ أنّ متشدِّد ميورقة (رامون لول) يتحدّث عن «القضاء» على المسلمين، لا عن هدايتهم. ويتابع رامون لول قائلاً:

> **«لكنّ ما يُثير المخاوف إمكان إقبال التتار على الإسلام؛ إمّا باختيارهم أو لأنّ السرازانيين يدفعونهم إلى ذلك. فإذا حدث شيءٌ من ذلك فإنّ المسيحية كلها ستُواجِهُ مخاطر ضخمة»**[1]

هذا التخوُّف الذي اعتمل في أعماق لول وجرى على قلمه؛ كان في طريقه ليُصبح حقيقةً عندما كان هو يكتب عنه. ففي الوقت الذي سقطت فيه عكّا كان آخر مثقفٍ أوروبيٍّ وسيط ذي وزن يزور المشرق وبغداد بالذات؛ إنه ريكولدو دا مونتي كروتشي Ricoldo de Montecroce، من فلورنسا. وقد ترك ريكولدو قصةً لرحلته تبدو فيها مخاوف رامون لول في طريق التحقُّق[2] وأول ما يلفت الانتباه في

تقريره عدم ثقته بالمغول. فقد لاحظ إقبالهم على الإسلام ـ بخلاف كلّ ما توقّعته الأجيالُ الأوروبية السابقة. ويعلّل ريكولدو ذلك بأنّ الإسلام أسهل في التصديق والتطبيق[3] وهو يُلاحظ أن تُرك تركستان الذين كانوا قد اعتنقوا المسيحية عادوا فتركوها لصالح الإسلام[4] أما النساطرة؛ الذين صوّرهم الأوروبيون السابقون بصورة المجموعة المسيحية المشرقية الضخمة، ذات الإيمان المحافظ والعادات الأصيلة؛ فإنهم يظهرون عند ريكولدو في صورة الأُناس الذين يقفون من «تجسُّد الأب» موقفاً ليس أقلّ سوءًا من موقف المسلمين[5] أمّا فيما يتصل بالمسلمين فقد قدَّر فيهم تضامنهم الاجتماعي، وتهذيبهم الظاهر لكنه لم يكن يعرف فلاسفتهم ولا تقدُّمهم العلمي. ورغم ذلك فقد هاجم منظومتهم العقدية واعتبرها مختلطةً وغير معقولةٍ ومزيّفة ومتطرّفة[6] ولا يلحظ تقارباً بين العقيدة الإسلامية والعقيدة المسيحية كما لاحظ سابقوه، كما أنه لا يذكر شيئاً عن نهايةٍ متوقّعةٍ للإسلام. وهو يزعُمُ أنه لا أسهل من نقض العقيدة الإسلامية؛ ومع ذلك فإنه لا يتصور إمكاناً لتقارب المؤمنين بالديانتين أو توحُّدهم.

هذه الوقفة المتشائمة للرحّالة الفلورنسي؛ المليئة بالحقد على الإسلام، والعودة للإصرار على جهله ـ صارت القاسم المشترك بين كل أولئك الذين زاروا ديار الإسلام طوال القرن الرابع عشر ومطالع الخامس عشر من الأوروبيين. فالراهب الفرنسيسكاني سيمون سيميونس Simon Semeonis الإيرلندي الأصل؛ على سبيل المثال؛ أتى إلى فلسطين عام 1323م ـ وهو رجلٌ دقيق الملاحظة. وكان يحمل معه نسخةً من القرآن، وكثيراً ما اقتبس منه حرفياً. ومع ذلك

فإنه لم يستطع أن يذكر المسلمين مرةً دونما قدحٍ وذَمٍّ من مثل: خنازير وحيوانات وأبناء بعل وعُبّاده، وأبناء سدوم. إلخ[7] وبعد عقدٍ من السنين كتب الإيطالي يعقوب الڤيروني Jakob von Verona تقريراً مفصّلاً عن رحلةٍ قادته إلى المناطق نفسها التي زارها سيمون سيميونس[8] ويتضمن التقرير ملاحظاتٍ ممتعة عن عقائد المسلمين وعاداتهم، وعن المجموعات المسيحية في فلسطين؛ تلك التي عرفها خلال تجواله. بيد أنّ القارئ يلحظ في تقريره كما في تقارير سائر الرحّالة الغربيين إلى الشرق منذ مطالع القرن الثالث عشر أنّ هذه الملاحظات التفصيلية لا تستند إلى تصوُّرٍ معيَّنٍ شاملٍ يَصدُرُ عنه؛ بل هي تجريبية جزئية. ويسود لدى كاتبيها اعتقادٌ كان قد اختفى لكنه عاد آنذاك للظهور مؤدّاه أنّ دين محمدٍ بكامله هو نقضٌ ساخرٌ للدين المسيحي[9] لهذا فإنه لا أمَلَ هناك في أن تستوعب المسيحيةُ الإسلام على أساس القواسم المبدئية المشتركة بينهما؛ وما دام الأمر كذلك فلن يمكن الحديث عن أساسٍ فكريٍّ معقولٍ لحوارٍ بين الديانتين. وعندما تجوّل يعقوب الڤيروني في أطلال المدن الساحلية الصليبية السابقة (عكا، وصور،، وصيدا، وطرابلس)؛ التي كانت مزدهرةً قبل أن يستعيدها المسلمون بقوة السلاح؛ وجد مساكنها وأحياء التجارة فيها خَرِبةً وخاليةً إلاّ من بعض شراذم البدو الباحثين عن غنائم منسية؛ فازداد إحباطاً وأسىً[10] وما كان ليأمُل في كفاحٍ صليبيٍّ قريبٍ للعودة إلى هذه المواطن. وطبيعيٌّ أن لا يفكّر آنذاك في إمكان قيام حوارٍ من أيّ نوعٍ مع المسلمين. وكما قدّمنا فقد كان الأمل لديه ضعيفاً في اجتماع أوروبا من أجل حلٍّ عسكريٍّ للصراع مع الإسلام؛ لكنّ الحلّ العسكريَّ هذا بدا له رغم ذلك الإمكانية

الوحيدة لمواجهة قوة الإسلام. لقد قال إنه يكتب ما يكتبه ليحرّك المسيحيين الغربيين من سُباتهم! فليزوروا الأرض المقدّسة على الأقلّ إن لم يكونوا قادرين على الزحف إليها جنوداً مكافحين كما فعلوا قبل قرنين من الزمان. إنّ التردُّد على هذه المواطن الحبيبة كفيلٌ بتحريك مشاعر الإيمان العميق لدى المؤمنين بحيث يتجدَّدُ لديهم الأملُ في جدوى النضال والانتصار. وقد استغاث بالله من أجل تعجيل ساعة خلاص الأرض المقدَّسة من أيدي المسيطرين المسلمين[11] إنّ المسلمين كانوا يخشون ـ كما يذكر ـ أن تتجدّد الحملاتُ الصليبية. أمّا في الغرب فما كان أحدٌ يفكّر بذلك بجدّية. لهذا فإنه إنْ حدث شيءٌ من ذلك فسيكون عملاً إلهياً بحتاً.

إنّ الأسباب الظاهرة لهذا الموقف المتغير من الإسلام؛ كانت في الحقيقة ذات اعتبارٍ وأهمية. وكأنما لم تكن تلك الأسباب كافية؛ فقد طرأت عواملُ داخليةٌ أوروبيةٌ سرّعت من هذا الموقف المتبدّل. وليس من النادر ـ ضمن سخرية العملية التاريخية ـ أن تتوقف حركاتٌ فكريةٌ كبرى عن التأثير في المجرى الحضاري؛ في اللحظة الحاسمة التي تبدأ فيها هذه الحركات في الحصول على شرعيةٍ معقولةٍ ودعم مؤسَّسي ضمن المجتمع. فمدارس اللغة الحية والمعاصرة التي دعا لإنشائها باكون ورهبان آخرون منذ حوالي العام 1250م، بدأت تدخل ضمن البرنامج الرسمي للكنيسة الغربية منذ مجمع ڤيينا عام 1312م. وقد تقرر في المجمع أن تُنشأ المدارس المذكورة في باريس وأكسفورد وبولونيا وأڤينيون وسلامنكا. في هذه المدارس تقرر تعليم العربية والإغريقية والعبرية والسريانية[12] لكنّ هذه القرارات ما كانت أكثر من تحيةٍ وداعيةٍ لمثالٍ كان في طريقه إلى الموت. إذ لم

تتوافر لها العناصر البشرية المنفّذة كما لم يتوافر لها المال اللازم لتحقيق الحُلُم. هكذا مات كل شيءٍ دون أن يلحظ أحدٌ حقيقةَ ما كان يجري.

لقد كانت السنوات القليلة التي أعقبتْ مجمع فيينا حقبةً حُبْلَى بالخيبة في تاريخ أوروبا. فللمرة الأولى في العصور الوسطى نلحظُ انقطاعاً واضحاً بين التقاليد والجديد القادم. فالإنكار المتتابع والسريع على مارسيليوس من پادوا Marsilius von Padua ووليم الأوكامي Wihelm von Ockhame وروحيات الآباء الفرانسيسكان؛ ودانتي من أجل كتابه «السلطان» Monarchia ـ كلّ ذلك يعني أنّ وحدة الفكر الأوروبي تحطمت للمرة الأولى في تلك الفترة. هذه الوحدة التي ميّزت القارة (حتى القرن الثالث عشر) رغم كلّ ما يمكن أن يرد على هذا الاستنتاج من تحفظات. ووسط هذا الاضطراب الفكري المتفاقم لم تعد هناك قوى ثقافية فاعلة مهتمة بتحديد موقع الإسلام في التاريخ، وموقعها هي من الإسلام. واختفى كل أثرٍ لأي اهتمامٍ بمعرفة شيءٍ ما عن هذا الدين وتلك الحضارة. أمّا الانفتاح المعجَب الذي لقيته الفلسفة الإسلامية حتى منتصف القرن الثالث عشر فقد حلّ محلّه تدريجياً عداءٌ أصمّ، وكراهيةٌ للغرباء. لقد صار ابن رشد عند الكثيرين من اللاهوتيين نموذجاً للكفر. وقد افتخر أتْباع القديس توماس بأنه لم يأخذ شيئاً عن ابن رشد بل عاداه وأذلّه[13] وتعكس نصف الحقيقة هذه المناخ الفكري الذي ساد تلك الحقبة.

إنّ الروح الذي ساد العصر الأوروبي الجديد تميّز بالشكّ في وجود أصدقاء للمسيحية خارج أوروبا. كما تميز بانقساماتٍ حادّةٍ وعميقةٍ في الداخل، وغفلةٍ غريبةٍ عن الأعداء في الخارج؛ وقد كان

الإسلام من بينهم. ويبدو لنا ذلك اليوم غريباً بعض الشيء خصوصاً فيما يتصل بالإسلام؛ ذلك أنه توسّع وامتدّ في مطالع القرن الرابع عشر. إنّ توسُّعه السريع تمثّل في توغُّله العميق في آسيا والهند على الخصوص. ويظهر أنّ هذه الجهات من العالم لم تكن تعني آنذاك الكثير لأوروبا. فبعد أن تبيَّنَ خطأ الزعم الأوروبي القائل إنّ المغول والنساطرة هم حلفاء محتملون؛ لم تهتمّ أوروبا باختفاء النساطرة، وتحوُّل كثيرٍ من المغول إلى الإسلام؛ رغم أنّ ذلك كان معروفاً لهم نتيجةً لجولة ڤلهلم فون روبرك Wilhem von Rubroek في ديارهم. إنّ أوروبا لم تعد آمنةً على مصيرها؛ لكنْ يبدو أنه كان بمقدورها أن تُزيح هذا الإحساس بالخطر عن كاهلها دونما اهتمام كبير

هذه الحالة السائدة على المستويين الفكري والسياسي شجّعت استخفافاً غريباً؛ ونصبت أشرعة الخيال من جديد. يظهر ذلك في التراجم للنبي محمد التي انبعثت فيها الحياة من جديدٍ آنذاك. لقد رأى اللاهوتيون السابقون في النبي ساحراً؛ أمّا لاهوتيو القرن الرابع عشر فقد قالوا إنه كاردينال طمح لمنصب البابوية؛ وعندما فشل في الوصول إلى المنصب تحوّل إلى عدوٍّ شرسٍ للمسيحية كلها[14] أمّا الصورة عن العالم الخارجي فلم تعد عناصرها المعلومات المجموعة؛ بل الخيال الجامح والأسطورية الممجوجة؛ من مثل القصص الذي انتشر باسم السرجون ماندڤيل John Mandville مشكّلاً صور آسيا والهند عند القارئ الأوروبي في القرن الرابع عشر[15]

وربما كان عسيراً هنا تبيُّنُ وجوه الاستخفاف وأسبابه، بخلاف الخيال والشعبذة. لكننا نستطيع أن نذكر مَثَلاً للحالة الأولى تمثّل في تلك الفقرة النابزة «Mauvaismot» التي تفوّه بها فريدريك الثاني

للمرة الأولى ثم انتشرت في أوروبا. قال القيصر فريدريك إنّ الكون عرف ثلاثة محتالين كبار هم موسى والمسيح ومحمد[16] ولا يبدو مثل هذا غريباً جداً في بلد كصقلية عُرف بالاستخفاف والسخرية السوداء. بيد أننا نقرأ هذه العبارة نفسها بلشبونة سنة 1340، وبأراغون في ثمانينات القرن الرابع عشر[17] وما ذكرناه إشارة لذلك الروح العامّ الذي يُشْعِرُ بمكان هبوب الريح.

بيد أنّ موقف الاستخفاف الذي يشي بعدم الأمان؛ يمكن الإحساس به في مستوياتٍ أعلى وأكثر جدية تتصل بالتشكيك في دعوى المسيحية الأصلية بأنها الطريق الوحيد لخلاص البشر. كان ذلك في أوساط الجامعات. ولو كان المتحدثون في ذلك من أولئك اللاهوتيين المعروفين بانحراف اللغة والفكر لما استرعى ذلك التفاتةً منا. لكنّ Knowler وجّه نظرنا أخيراً إلى رأيٍ طريفٍ لراهبٍ بندكتيٍّ هو أوترد فون بولدون Utherd Von Boldon صرّح به في ستينات القرن الرابع عشر بجامعة أوكسفورد. قال أوترد إنّ جميع البشر سواء كانوا مسيحيين أو وثنيين سيرون ربهم كفاحاً (بغير حاجز) لحظة موتهم؛ ثم يكون حسابُهم من بعد حسب ردود أفعالهم على هذه الرؤية[18] إنّ هذا الرجل كان لاهوتياً مُحافظاً منتمياً إلى أكثر رهبانيات القرون الوسطى رجعيةً. ولم يُعرف عنه إبداعٌ ولا أصالة. ومع ذلك قال بهذا القول الذي يُتيحُ لغير المسيحيين إمكانيةً للخلاص لم تكن مُتصوَّرةً في الفكر اللاهوتي التقليدي. أما الكنيسة فقد استنكرت اتجاه أوترد مما اضطره لإعلان التراجع عنه. لكنّ الأمر يبقى مع ذلك حقيقاً بالاهتمام. فرأي الراهب هذا يعني اهتماماً متجدداً بمصير الكفّار بعد الموت. ويتجاوز ذلك الرغبة في دخولهم

إلى المسيحية؛ إلى إيجاد مخرجٍ يشركهم في قطار النجاة والخلاص الذي كان من قبل مقصوراً على المسيحيين. وقد كان هذا الهمّ في القرن الرابع عشر أكثر وجوه الفكر إشراقاً وطرافة. إنّ العصور الوسطى المبكرة لم تقلق لمصير الكفار إلى النار. آنذاك كان الضروري والسائد تمييز الحملان عن الوعول. فلم يكن ممكناً إذن التفكير في توسيع سُبُل الخلاص. أمّا القول الجديد هذا فيتوجّه لكل إنسانٍ لا للمسيحي فقط. ثم إنّه يمثّل نيلاً من صرامة الصورة التي كان الغرب، وكانت المسيحية الغربية؛ يملكانها عن نفسيهما. ويعني هذا في جوانبه الإيجابية والسلبية معاً بدايةً لعدم وضوح الحدود بين الغرب وجيرانه.

جون ويكليف John Wycliff

ربما كان مَثَلُ جون ويكليف الأوضح والأوقع في مجال بيان وجوه الربح والخسارة التي جلبها القرن الرابع عشر معه فيما يتعلق بتطور الرؤية الأوروبية للإسلام. وويكليف ـ شأنه في ذلك شأن روجر باكون ـ عرفت الدراسات عنه مبالغة في دوره التاريخي الثقافي كما عرفت مبالغةً في الحطّ من شأنه في المجال نفسه. أما العقود الأخيرة من السنين فشهدت تجاهلاً ملحوظاً له ولدوره. وليس من غرضنا هنا إنصافه أو الإعلاء من شأنه؛ لكنني أزعم أنه يستحق اهتماماً أكبر من ذاك الذي حظي به من جانب الباحثين. ذلك أن نظرةً طائرةً في جزءٍ من آثاره التي وصلت إلينا تُظهرُنا على حقيقةٍ مؤدّاها أنه المؤلّف الأهمّ والأكثر إمتاعاً ودلالةً من بين معاصريه الذين وصلتنا مؤلّفاتُهم. وعلينا أن لا ندع مبالغاته ونوادره تصرفنا عن تبيُّن دوره الثقافي البارز والمتمثّل في التعبير الواضح عما كان

يجول بأذهان الكثيرين من مُعاصريه. أمّا معارفُهُ، ودرجة إدراكه لقضايا الفكر، وأكثر آرائه ذات الطابع الشخصي؛ كل هذه الأُمور؛ ما كانت لتختلف كثيراً عن الرأي العامّ الثقافي المعاصر له. ويبدو لي أنّ سنواته الأُولى في التأليف والنشر شهدت تقبلاً من جانب رفاقه وزملائه بجامعة أكسفورد ـ ذات التقليد غير الثوري ـ لأكثر آرائه وطرائقه في عرض الأُمور. بيد أنّ المسائل اختلفت بعد ذلك وعالنه كثيرون بالعداء بعد إذ أصبحت الموافقة على مذاهبه الفكرية تعرّض صاحبها لمخاطر لم تكن في الحسبان.

كان لدى جون ويكليف ما يقوله عن الإسلام في كل كتاباته المتأخرة؛ خصوصاً تلك الواقعة بين عامي 1378 و1384[19] أما معرفتُهُ بالإسلام؛ فقد كانت ـ مقارنةً بما عرفه الأوروبيون قبله بقرنٍ من الزمان ـ ضئيلة. وهو لا يختلف في ذلك عن مُعاصريه. فمن الناحية العملية كانت معلوماته عن الإسلام بغير مستنداتٍ قوية. إنه لم يطّلع على أيٍّ من تقارير الرحالة الأوروبيين الكبار الذين زاروا الشرق في القرن الثالث عشر. ثم إنّ الفلاسفة المسلمين المعروفين لا يظهرون كثيراً في كتبه. فهو لم يكن متأكداً من أنّ ابن رشد مسلمٌ؛ رغم أنه قرّر أنّ هذا الفيلسوف كان بدايةً من أتباع النبي محمد[20] لقد استمد القسم الأكبر من معلوماته عن الإسلام من دوائر المعارف التي كانت موجودةً في عصره ـ دائرة معارف Vinzenz von Beaunais، ودائرة معارف Ranulf Higden؛ وعرف كتاباً قديماً في الحوليات (التاريخ على السنين) على حدّ تعبيره[21] بيد أنّ المهمّ فيما يتعلّق بقضية الإسلام في أعماله أنه قرأ القرآن. ومن هنا نتبين اهتمامه بالتعرف على الأمور من مصادرها الأساسية.

قرأ ويكليف أعمال المعاصرين واستعملها، كما كرّر كثيراً من الآراء السائدة؛ وتعرّض نتيجة ذلك لأخطاء واضحة في المنهج والمعرفة. لكنه كان رغم ذلك يملكُ حاسّةً نقديةً معيَّنةً، وشخصيةً طُلعةً؛ حالتا دون تحوُّله إلى نسخةٍ مكرورةٍ عن زملائه. وكانت القرون الأوروبية السابقة قد عرفت تصوُّراتٍ مختلفةً للإسلام؛ تبعاً لاختلاف المصادر: الإنجيل، أو الفلسفة أو الخيال المحض. فكان هناك التصور القائل إنّ ظهور الإسلام وامتداده أمارةٌ من أمارات الساعة. وكان هناك التصور القائل إنّ الإسلام هو الطريق الفلسفي لتثقيف المسيحية وتقدمها. وكان هناك أخيراً التصور الذي رأى في الإسلام انحرافاً عن جادّة الإيمان المسيحي الصحيح. بيد أنّ هذه التصورات كلها كانت تملك قاسماً مشتركاً هو اقتناعُها بالتبائن الكامل بين العقيدة المسيحية والإسلام. وفي هذه النقطة بالذات اختلف ويكليف مع السابقين والمعاصرين غير أنّ الرأي الذي ذكرتُهُ لأوترد فون بولدون سابقاً يشيرُ إلى أنّ ويكليف لم يكن وحيداً على أيّ حالٍ إذ سبقه لذلك معاصرٌ له لم يتميز بالثورية وحُبّ التغيير فأهميةُ ما ذهب إليه ويكليف لا تكمن في خروجه على السائد فقط؛ بل في أنه مضى بالرأي إلى نهاياته أيضاً. ذهب ويكليف إلى أنّ الخصائص الأساسية التي يتميز بها الإسلام ميّزت أيضاً الكنيسة المسيحيةَ المعاصرة له. ولا يعني ذلك أنه كان يملك موقفاً إيجابياً من الإسلام. فقد كان الإسلام بالنسبة له يتّسم بخصائص عرفتها الكنيسة المعاصرة؛ وهي: الكبرياء، والشراهة، وحبّ السلطان، وشهوة التملُّك. إنه إنجيل القوة والجبروت، والسير مع الهوى الإنساني دون الالتفات إلى كلمة الله. وهذه الصفات هي التي قادت في نظر ويكليف للانشقاقات داخل الكنيسة، كما كانت في أصل الفرقة بين

المسيحية الأوروبية وجيرانها. فهذه البدع هي السبب الرئيسي للاختلاف بين أفينيون Avignon وروما، بين الأرثوذكسية والنسطورية والكنائس الأخرى في آسيا والهند. وهي السبب أخيراً في الافتراق بين المسيحية والإسلام[22] «إننا محمديون غربيون» على حدّ قول ويكليف؛ وهو يعني بذلك الكنيسة بشكلٍ عامٍّ؛ «ونحن في الواقع جزءٌ صغيرٌ من المسيحية في العالم. لكننا نزعم أنّ العالم كله مُرغَمٌ على اتّباع آرائنا. ونزعُمُ أيضاً أنّ هذا العالم يرتعدُ تحت وطأة توجيهاتنا»[23] إنّ هذا الاعتقاد ـ في نظر ويكليف ـ لن يكون خيراً على الغرب ولا على المسيحية.

وأخطاء الكنيسة هذه ـ في نظر ويكليف ـ هي التي أدّت بطرقٍ غامضةٍ بعض الشيء؛ لصعود الإسلام. ذلك أنّ امتداد الإسلام بدأ من تفاقم خُيَلاء الكنيسة، وحبها للتملك والسلطان[24] وكما كان انتصار شهوات الدنيا في الكنيسة سبباً لتقدم الإسلام وانتصاره؛ فإنّ اختفاء ذلك من الكنيسة سيؤدّي إلى تراجع الإسلام واختفائه. وليس هناك طريقٌ أخرى للانتصار على الإسلام. كتب ويكليف عام 1378م عشية عيد بشارة العذراء قائلاً:

> **«إني لأجرؤ على القول أنّ هذا الدين المعادي [الإسلام] سيستمر في النمو والتقدم إلى أن يعود الكهنة لفقر المسيح وتواضعه وموقف الكنيسة الأولى. ذلك أنّ النقيض يستدعي نقيضه كما ذكر أرسطوطاليس في الباب الرابع من عمله في السماء والآثار العلوية [. . .]؛ فجبل الله لن يعلو ويثبُت إلاّ بالاضطهاد والصبر عليه»[25]**

وقد رسم ويكليف صورةً شاملةً للإسلام الصاعد في العالم؛ وهي صورة الدين الساعي للسيطرة في الدنيا، والممتلئ بشهوة السلطة والتملك، بخلاف المسيحية التي هي عقيدة الألم والفقر بعد ذلك حاول أن يدلّل لوجهة نظره في طريقة إصلاح الكنيسة للانتصار على الإسلام بذكر أمثلةٍ كثيرةٍ من التاريخ برهاناً على ذلك. فشريعة النبي محمد تميزت باستلال أشياء من العهدين القديم والجديد تدعم توجُّهها الدنيوي؛ ثم مهاجمة بقية الإنجيل المخالفة لمقاصدها[26] ثم إنّ النبي محمداً أضاف لتلك المستلاّت مبتدعاتٍ من عنده؛ بيد أنّ جمعيات الرهبان الغربية فعلت الشيء نفسه[27] واستطاع النبي محمد أن يضع كل خصومه جانباً عندما حَرَّم مناقشة أيٍّ من آرائه[28] لكنْ لم يكن ذلك هو ما زعمته الكنيسة عندما حرّمت مناقشة عصمة البابا وسلطته المطلقة؟! ثم وقع خصوم البابا أنفسهم في الخطأ نفسه فيما يتصل بسرّ الاعتراف متبعين في ذلك النبي محمداً دون أن يدروا عندما قالوا إنّ المرء يستطيع أن يؤمن دون خطرٍ؛ لكنه لا يستطيع أن يبحث ويسأل ويتتبع دون أخطاء[29]

هكذا؛ فإنّ الصراع الأساسيّ في العالم هو بين مسيحية الإنجيل من جهة و«روح الإسلام» من جهةٍ ثانية. وروح الإسلام هذه موجودةٌ في الكنيسة الغربية مثل وجودها عند المسلمين. وهذا الفهم من جانب ويكليف للإسلام في سياقٍ شاملٍ قاد إلى نتائج عديدة. فقد كان الإسلام في نظره؛ مثلما هو في نظر كثيرٍ من المؤلفين قبله؛ هرطقةً قويةً. لكنه لم يكن ـ كما قالوا ـ هرطقةً في العقيدة فقط؛ بل الأهمّ من ذلك أنه كان انحرافاً في مجال الأخلاق. لذلك فإنّ الكنيسة الغربية تتحمل أوزار ذلك أكثر مما يتحملها المسلمون[30]

إنّ الإسلام لن يستقيم انحرافه بغير استقامة الكنيسة؛ لذلك فإنّ الحرب على الإسلام [الحروب الصليبية]؛ كانت بغير معنى. بل إنها كانت أصلاً من أصول البلاء لأنّ الأسباب الدّاعيةَ لها دنيوية تتصل بحبّ التملك والسلطان وليس بدين المسيح[31] إنّ أخطاء الإسلام لن تُصَحّح إلاّ بالتبشير والدعوة بالحُسنى والبرهان؛ والتبشير الناجح غير ممكن إلا بإصلاح الكنيسة قبل ذلك. وهكذا فإنّ واجب إصلاح المسيحية يتقدم كل ما عداه. وقد نتج عن اختفاء الحدود بين المسيحية والإسلام المصير إلى أنّ الخلاص ليس خصيصةً مسيحيةً بل يمكن أن يمتدّ ليشمل المسلمين أيضاً. وهنا بالذات يتنبّهُ ويكليف لمقولة أوترد فون بولدون ويعمد لتطويرها:

> **«مثلما يمكننا أن نتصور هلاك بعض معتنقي المسيحية؛ يمكننا أن نتصور خلاص بعض غير الداخلين في الكنيسة. فإذا اعترضتم بأنّ ذلك يعني أنّ بعض اليهود ليسوا كُفّاراً، وبعض المسلمين ليسوا هراطقة، وبعض الإغريق ليسوا خوارج؛ فإنني أجيبكم بأنّ المرء ـ من أي فرقةٍ أتى ـ يمكن أن تُكتب له النجاة حتى لو كان من المسلمين. إنّ ذلك مشروطٌ بأن لا يقف عقبةً في طريق الخلاص. إنّ أيّ مسلم أو تابع لأية فرقةٍ؛ إذا حانت لحظة وفاته وهو يؤمن بالسيد المسيح؛ يُحاسَبُ ولا شكّ باعتباره مسيحياً»**[32]

ولقد جرت العادةُ على اعتبار ويكليف قوةً تدميريةً لكنيسة العصور الوسطى. ويبدو ذلك لنا الآن صحيحاً. لكنه فيما يتصل

بالإسلام قدّم رؤيةً شاملةً تمثّل نتائج قرنٍ كاملٍ من تاريخ أوروبا الثقافي. وهو قرن أظهر فيه أوروبيون معتبرون سخطهم على الحالة الفكرية السائدة في مجتمعاتهم؛ كما تبيّنَ لهم أنّ عالمهم المسيحي الغربي هو أقلُّ تميُّزاً عن بقية العالم مما اعتقدوا وأمّلوا. وصحيحٌ أنّ آراء ويكليف في الإسلام لم تلق انتشاراً أو قبولاً واسعين؛ لأنها جاءت ضمن سياقٍ فكريٍّ تعرّض للضغط والمُلاحقة. غير أنّ البيئة العقلية التي جعلت بالإمكان التعبير عن مثل هذه الآراء؛ أدّت إلى أن لا تختفي مذاهب ويكليف تماماً إمّا عن طريق الجاذبية التي اتّسمت بها أو حتى عن طريق إنكارها والهجوم عليها. لهذا يمكن تبيُّن تأثيرها على كلّ الأفكار اللاحقة عن الإسلام. ولنذكر مثالاً واحداً على ذلك؛ إنه توماس الغسقوني Thomas Gascoigne؛ وهو عجوزٌ ثرثارٌ كتب منتصف القرن الخامس عشر ولأنه درس بأكسفورد في الأصل؛ فلا شكّ أنه عرف آراء ويكليف، ولا شكّ أنه كرهها وحمل عليها مثل مُعاصريه. لكنّ هذا لم يمنعه من أن يكتب في دفتر ملاحظاته ما يلي: «سمعتُ رجلاً ثقةً يروي ما سمعه في أوساط الوثنيين والمسلمين عن علة عدم إيمانهم بالسيد المسيح. قال الثقة إنّ هؤلاء يذكرون لذلك ثلاثة أسباب. الأول؛ كثرة الشيَع المسيحية، وتعدد الآراء وتناقُضها في أوساط المسيحيين في كل القضايا الدينية المهمة. والثاني؛ حياة المعصية والشهوة التي يحياها المسيحيون. والثالث؛ كفر المسيحيين عملياً بدينهم خصوصاً البنادقة والجنويون»[33]

إنّ هذا التعليل لعدم انتشار المسيحية؛ يضع المسؤولية على عاتق المسيحيين أنفسهم؛ بل إنّ نجاح الإسلام متعلقٌ بذلك أيضاً.

وهذه الطريقة في فهم الأمور خصيصةٌ من خصائص الفكر في ذلك العصر.

II

وأظهر تطور الأحداث في القرن الخامس عشر أنّ على أوروبا المسيحية القيام بعملٍ ما في مُواجهة الإسلام. فعندما كتب جون ويكليف أعماله كان ما يزال ممكناً النظر إلى الإسلام باعتباره خطراً أخلاقياً فقط؛ وليس عامل تهديدٍ ماديٍّ للوجود الغربي. ولهذا استطاع ويكليف أن يزعم عدم وجود فرق بين رجال الكنيسة والمسلمين؛ ذلك أنه أيًا كانت أخطاء هؤلاء وأولئك؛ فإنّ أيًا منهم لم يكن يهدّد الغرب بالسيف. صحيحٌ أنّ الإسلام كان آنذاك ينمو ويمتدّ؛ لكنّ امتداده كان في مناطق بعيدة عن أوروبا. أما الآن فإنّ الخطر العسكريّ للإسلام بدا ظاهراً للعيان. إذ لم يكن قد مضى على وفاة ويكليف غير خمس سنوات عندما انهار الصربيون أمام زحوف الترك المسلمين. وعند نهاية القرن الرابع عشر كان العثمانيون قد استولوا على البلقان ما عدا البوسنة وألبانيا. وتوقفت الفتوحات العثمانية لحينٍ؛ فتصاعدت موجة تفاؤلٍ كاذبٍ بين الأوروبيين. لكنّ القسطنطينية انهارت أخيراً أمام الهجمات الإسلامية؛ ووصل العثمانيون إلى الأدرياتيك، وهدّدوا المجر بالسحق. وفي عام 1460م وصل الترك إلى حدود أوروبا الغربية واخترقوها.

وكانت ردة فعل أوروبا على الإسلام الزاحف مزيجاً من الخوف والأمل. ولم تكن هناك دواعٍ للتفاؤل؛ بيد أنّ سقوط القسطنطينية أنهى المشكلة الدينية الإغريقية التي عجز رجال الكنيسة الأوروبية وسياسيوها عن الوصول إلى حلٍّ لها عبر الأحقاب. فأمّل

رجال الكنيسة أن يتحسّن موقف المسيحية الغربية بعد ضرب هذا العدوّ الداخلي القويّ. كما أنهم اعتقدوا أنّ المواجهة المباشرة مع الإسلام ستُحْيي الروح الصليبية لدى الأوروبيين. كانت هذه الخواطر هي ما دار في أذهان رجال الكنيسة والسياسيين أواسط القرن الخامس عشر بالغرب. وقد بدأوا يهيئون أنفسهم لحملةٍ صليبيةٍ محتملةٍ ظلّوا يرجون في أعماقهم أن لا تكون ضروريةً؛ ربما لاستيقانهم أنها ليست ممكنة. إنّ هذا الخليط من الأفكار والتقلبات النفسية كان الشغل الشاغل للرجال الأربعة الذين سنعرض لهم في الفقرة التالية.

كان هؤلاء الرجال في أعمارٍ متقاربة. وكانوا جميعاً مطارنة وقد بلغ ثلاثةٌ منهم رتبة الكردينال أو كانوا في طريقهم لبلوغها. أما أحدهم فكان فرنسيسكانياً. وبلغ واحد من بينهم رتبة البابوية[34] وعندما بلغ القرن الخامس عشر منتصفه كان كلٌّ منهم منشغلاً بقضايا الكنيسة والقضايا العامّة. ويعرض لوجوه الشبه هذه فيما بينهم فارقٌ واضحٌ هو مواطنهم الأصلية. فيوحنا السيغوفي Johannes von Segovia كان إسبانياً ونيقولاس فون كيس Nikolaus von Kues كان ألمانياً. وجان جيرمان Jean Jermain كان فرنسياً؛ في حين كان إينياس سلفيوس Aeneas Silvius إيطالياً. لكن كما ذكرنا من قبل فإنّ وجوه الشبه فيما بينهم أكثر بكثير. فقد حضروا جميعاً مجمع بازل Basel. وقد فرض هذا المجمع على كثيرٍ من أذكياء الحاضرين ومثقفيهم ممن اتّسموا بالتردد؛ أن يختاروا بوضوحٍ الجهة التي يرون الحقّ إلى جانبها فأدّى ذلك إلى معاناةٍ إنسانية للعديد منهم. أما اثنان منهم فقد عانيا لاضطرارهما لتغيير الحزب الذي انحازا إليه. وعانى ثالثهم من إصراره على عدم تغيير الجهة التي انحاز إليها. ونجا

رابعهم ـ وهو الفرنسي ـ من مُعاناة التغيير، ومن التردد. والواقع أنّ مجمع بازل السالف الذكر ترك أثره العميق على حياتهم جميعاً. ففيما عدا الفرنسي كانوا جميعاً بين أنصار قرارات المجمع. وحتى عندما اضطر بعضهم للتخلّي عن الصراع علناً؛ فإنّهم استمروا متعاطفين ضمناً مع الجهة الأخرى. لقد اتخذوا جميعاً مواقف مصالحةٍ وتآلُف. والحق أن الكنيسة كانت قد حصلت على مكاسب عن طريق التأليف والمصالحة أكثر مما حصلت عليه بسائر الأساليب الأُخرى. فقد أدّى التوسط في النظر إلى الأُمور لإنهاء الانقسام البابوي، كما أنهى حركة الهوسيين، ومكّن من توحيد الكنيستين اللاتينية والإغريقية لحقبةٍ قصيرة. صحيحٌ أنّ هذا كله تطلب جهوداً متطاولة من المحادثات والمفاوضات؛ لكنه أسهم في حلّ قضايا شغلت الكنيسة قروناً. وحدها القضية الإسلاميةُ استعصت على الحلّ. فقد ظلّ هذا الدين تحدياً فكرياً وسياسياً لأوروبا رغم كل محاولات المواجهة الفكرية والعسكرية. فكيف يمكن حلّ المشكلة الإسلامية التي استمرّت عبر القرون استناداً إلى خبرات الماضي والحاضر؟! كان هذا هو السؤال الذي طرحه الرجال الأربعة على أنفسهم بين العامين 1450 و1460 محاولين الإجابة عليه. وسندرس إجاباتهم فيما يلي.

يوحنا السيغوفي Johannes von Segovia

بدأ يوحنا السيغوفي عمله في المجال العامّ أُستاذاً في سلمنكا Salamaca. ومن هناك مضى إلى بازل لحضور المجمع الذي انعقد فيها عام 1433م[35] وقد اقتنع يوحنا بقرارات المجمع، ودعمها بكلّ قواه، ودرس وقائع المجمع في عملٍ ضخمٍ بلغ ألفين وخمسماية

ورقة في النسخ المطبوعة[36] ثم أدرك أخيراً أنه وقف في الجهة الخطأ لدعمه لبابا أڤينيون فترك العمل العامّ، وقضى سنواته الأخيرة معتزلاً في ديرٍ بساڤوي. وقد نظر إليه كثيرون ـ وربما نظر هو أيضاً إلى نفسه ـ باعتباره رجلاً مهزوماً بالمقاييس السياسية والاجتماعية للأُمور. في معتَزَله بالدير انصرف يوحنّا للاهتمام بالقضية الإسلامية. ففي السنوات الأخيرة الخمس من حياته أنجز أمرين مهمين فيما يتصل بالإسلام. لقد قام بترجمة القرآن من جديد إلى اللاتينية، وحاول عن طريق الاتصال بزملائه المشهورين التوصُّل لحلٍّ شاملٍ للمسألة الإسلامية. وسنعمد هنا لتتبُّع اهتمامه بإيجاز بادئين بترجمته للقرآن باعتبارها أساس مشروعه للأمر كُلّه.

أما قضية ترجمة القرآن فإنها تطرح تساؤلات: فلماذا رأى أنه من الضروري إنجاز ترجمةٍ جديدةٍ للقرآن؟ وما هي الصعوبات التي واجهها؟ ثم ماذا انتظر أن تكون مهمة الترجمة بعد الانتهاء منها؟

أما التساؤل الأول فبالمستطاع الإجابة عليه بأنّ كل الترجمات السابقة للقرآن لم تكن بالمستوى المطلوب. بيد أنّ النقد الذي وجّهه يوحنا السيغوفي لترجمة بطرس المبجّل بوجهٍ خاصٍّ يتلخّصُ في أنّ بطرس أدخل فيها تصورات اللاتينيين: واستعمل كلماتٍ وتعابير وتعريفاتٍ هي في صُلْب تصورات العالم المسيحي ولا يعرفُها المسلمون. ويبدو لنا اليوم أنّ السيغوفي لم يكن واقعياً في اقتناعه بإمكان التخلُّص من التأثير اللاتيني أثناء الترجمة. لقد اعتقد أنه يستطيع تجنب وجوه الضعف في الترجمات السابقة عن طريق الاحتفاظ بالترتيب الإسلامي للقرآن، والاجتهاد في الاقتراب من الأسلوب القرآني في النقل. ولا شكّ أنه ارتكب أخطاء في ذلك؛

لكنه اقترب فعلاً أكثر من سابقيه من روح القرآن، ووصل عن طريق الأمانة المفرطة إلى تجاوز غموض وتحريف الجدليين السابقين محافظاً بذلك إلى حدٍّ بعيد على ما يراه المسلمون في فهم القرآن. وسنرى قريباً لماذا كانت هذه الدقة ضروريةً في الخطة التي رسمها. لكن علينا قبل ذلك أن نتلمّس بإيجازٍ الصعوبات التي واجهها. وإذا كانت مساعيه قد بدت لبعض معاصريه عبثاً؛ فإنّ الجهد الذي بذله، والعقبات التي تجاوزها؛ كل ذلك يبعث فينا شعوراً بالتقدير لذلك الرجل ومقاصده. ولا أدلّ على ذلك الركود الذي حلّ بالدراسات حول الإسلام منذ منتصف القرن الثالث عشر؛ من الصعوبة العجيبة التي واجهها السيغوفي في العثور على رجلٍ يُتْقِنُ العربية بأوروبا لمساعدته في الترجمة منذ العام 1453م. أما المسلمون بالأندلس فقد كانوا في الموقف نفسه الذي عرفه خصومهم المسيحيون الأسبان قبل ستة قرون: فقد نسي هؤلاء لغتهم ودينهم لصالح لغة الأسبان الفاتحين ودينهم. وقد انتظر يوحنا السيغوفي عامين كاملين حتى تمكن من العثور على نسخةٍ عربيةٍ من القرآن، وعالمٍ عربيٍّ من سلَمنكا أمكنه إقناعه بالمجيء إلى ساڤوي لإعانته فيما هو بسبيله من نقلٍ للقرآن إلى اللاتينية. وقد عملا معاً عدة أشهر بدت طويلةً وقاسية. ثم أصرّ العربي على العودة إلى زوجته الشابّة التي كان عليه أن يخلّفها وراءه. وكان العمل الأساسيُّ قد أُنجز؛ لكنّ يوحنا أمّل أن يجد مَنْ يُعينُهُ في تدقيق بعض المواطن، والقيام بمراجعةٍ شاملةٍ وأخيرة. لهذا طلب من رئيسه مقدَّم الآباء الفرنسيسكان أن يساعده في العثور على عالم عربيّ أو أوروبيّ يُحْسِنُ العربية. وبحث هو بنفسه في أوروبا طولاً وعرضاً؛ لكنه لم يعثر على أحدٍ يعرف لغة القرآن. وهكذا بقيت الترجمة دون مراجعةٍ أخيرة. إنّ جهود القرن

الثالث عشر، وقرارات مجمع ڤيينا عام 1312م، والنوايا الطيبة لآخرين كثيرين؛ كل ذلك لم يُثْمِرْ في إيجاد مسيحيٌ أوروبيٌ واحدٍ منتصف القرن الخامس عشر يعرف اللغة العربية.

ما الفائدة التي كان يوحنا السيغوفي ينتظرها من وراء هذا العمل المضْني؟! لقد كان مشروعه يختلف في نقاطٍ عديدةٍ مهمةٍ عن أهداف الجدليين السابقين. فقد حصر النقاش منذ البداية في القضايا الأساسية. ورأى أنّ المؤلفين السابقين صرفوا معظم وقتهم في الإجابة على أسئلةٍ جانبيةٍ مثل أخلاقيات النبي محمد، والرد المنطقي على دعوته وما شابه. أما التساؤل الحقيقيُّ فهو هل القرآن كلمةُ الله أولا؟ فإذا أمكن عن طريق دراسة النص القرآني إثبات أنه يتضمن تناقضاتٍ، وأخطاء، وآثار مؤلفين مختلفين؛ كان بالمستطاع إقناع كلّ المتسائلين بأنه ليس كتاباً موحىً من عند الله كما يدّعي المسلمون. بيد أنّ هذه الدراسة للقرآن لا يمكن أن تستند إلى ترجماتٍ مغلوطةٍ أو إلى تناقُضاتٍ مزعومةٍ في القرآن اجترحها المترجمون أنفسهم. لذلك كان الشرط الأول للحِجاج مع الإسلام إنجاز ترجمةٍ أمينةٍ ودقيقةٍ للقرآن.

هذا البرنامج المنطلق من دقةٍ نصية ومبادئ جديدة في نقد النصّ يشكّل مَعْلَماً من معالم عصر النهضة، ويختلف اختلافاً أساسياً عن برنامج روجر باكون القائم على نقاشٍ فلسفيٍّ جدلي. فعوضاً عن الأقيسة المنطقية المتشعبة التي اقترحها باكون؛ ينبغي أن ينشأ نقاشٌ على أرضٍ صلبةٍ وواقعية. وعوضاً عن الابتداعات المنطقية المماحكة؛ ينبغي أن يقوم علمٌ نقديٌّ هادئ. ثم إنّ هذا العمل الضخم سيبقى بغير فائدة إن لم يصل إلى الطرف الآخر المعنيّ به.

وقد فكّر يوحنا السيغوفي أيضاً في وسيلةٍ لإيصال النقاش إلى أصحابه وكتب شارحاً فكرته إلى رفاقه ذوي النفوذ محاولاً إقناعهم والحصول على دعمهم في التنفيذ. فلنعرض أُسلوبه المقترح لذلك، وردود الفعل التي لقيها هذا الأسلوب.

كانت أطول رسائله إلى أصدقائه؛ تلك التي كتبها إلى زميله أيام الشباب نيقولاوس فون كيس Nickolaus von Kues. شرح يوحنا في الرسالة مشروعه بأُسلوبٍ يغصّ بالمحسِّنات اللفظية والبلاغية التي تستمرُّ عشرات الصفحات دون توقُّف؛ وهو أمرٌ جعل من تلك المساهمة المعتبرة قطعةً صعبة الفهم بحيث لم يُقْدِمْ أحدٌ حتى اليوم على نشرها[37] أما مدخلُهُ للموضوع فيتوافقُ ومدخَلَ زميله في جمعية الآباء الفرنسيسكان روجر باكون. والحقُّ أنه يمكن اعتبار يوحنا السيغوفي خلفاً لباكون واستمراراً للتقليد الذي بدأه. يرى يوحنا في المدخل أنّ المسألةَ الإسلامية لم تجد الحلَّ المنشود في الكفاح المسلَّح ضد الإسلام ولن تجده. وكان باكون قد أشار إلى الآثار السلبية للانتصار الصليبي على الفاتحين أنفسهم، واستنتج أنَّ النصر النهائي عن طريق السلاح غير متوقَّع. وأضاف يوحنا لذلك رأياً يُشْبِهُ ذاك الذي عبّر عنه ويكليف من قبل. فالإسلام في رأيه يتضمن روحاً مقاتلةً فاتحةً؛ في حين أنّ العقيدة المسيحية لا تُقِرُّ ذلك. لهذا فإنّ المسيحية ـ إذا أرادت الحفاظ على جوهرها ـ ستجد نَفْسها دائماً في الجانب الخاسر إذا لجأت للحرب. إنّ المسيحية الغربية لن تكسب في الصراع إلاّ إذا لجأت للوسائل السلمية؛ لأنها بالسلم تكون قد بقيت أمينةً لروحها هي.

لكنْ؛ ما هي الوسائل السلمية التي يعتبرها يوحنّا فاصلةً في

حلّ المسألة الإسلامية؟ أمّا باكون فيبدو أنه اعتقد أنّ صياغة الحُجج ضدّ الإسلام كافيةٌ بحدّ ذاتها ولا تتطلب نقاشاً حقيقياً مع علماء الإسلام لأنها تتّسم بالبداهة. والخطوة التالية تتمثّلُ في تعليمها للمبشّرين والوعّاظ الذين يمكن أن يناقشوا المسلمين ويغلبوهم بها. ووجد يوحنا السيغوفي أنّ هذا خطأٌ محض. فباستثناء الأقاليم التي استعادها المسيحيون من المسلمين لن يكون التبشير ممكناً أو مسموحاً به. ولأنه رأى أنّ الحرب ليست الوسيلةَ المُثْلى لنصرة المسيحية؛ فقد أسقط من حسابه إمكان هداية المسلمين بالقوة وإمكان فرض الحُجَج المسيحية عليهم. إنه فيما أرى داعية السلام الأوروبي الأول مع الإسلام الذي اقتنع بأنّ المسيحية لن تنتصر عن طريق التبشير. ولهذا فقد كانت القضية الملحّة بالنسبة له التفكير بطرائق جديدة للاتّصال بالمسلمين. وقد كتب الرسائل إلى الأصدقاء والزملاء مُحاولاً شرح الطريقة الجديدة لذلك؛ مستعملاً مفهوماً قديماً بمعنًى جديدٍ أو مُضاف تتضمَّنُه كلمةٌ صارت مشهورةً اليوم. إنها الاجتماع أو المؤتمر Konferenz أو كما ذكر يوحنا بدقةٍ متناهية Contraferencia[38]

إنّ هذه الوسيلة الجديدة للإقناع مهمةٌ وتستحق التجربة على أيّ حال لاختفاء الوسائل الأُخرى. إنها تبقى مهمةً حتى وإن لم تقد إلى النجاح المطلوب المتمثّل في هداية المسلمين. وقد انصرف يوحنا بطريقته المسهبة البلاغية لشرح فوائد المؤتمر مع المسلمين حتى في حالة الفشل؛ فذكر ثلاثين وجهاً إيجابياً لذلك! والحق أنّ هذا كان جديداً كله. فالرأي التقليدي السائد كان أنّ مسوِّغ النقاش مع الكُفّار هو هدايتُهم فقط. أما يوحنا فلاحظ في نقاش المؤتمر

فوائد أُخرى جانبية ذات طابع جزئي وعملي. إنّ المؤتمر هو أداةٌ سياسيةٌ ودينيةٌ في الوقت نفسه. وحتى لو استمرّ عشر سنواتٍ كاملة؛ فإنّ تكاليفه وآثاره ـ على حدّ قوله ـ لا تُقارَنُ بالتكاليف المُرْعبة، والآثار السلبية الفظيعة لحربٍ لا تُبقي ولا تَذَر.

نيقولاوس فون كيس Nikolaus vons Kues

كتب يوحنا إلى نيقولاوس أطول رسائله وأكثرها حرارةً لاقتناعه بأنه خيرُ من يفهم مقاصده. والحقُّ أن الرجل كان عند حسن الظنّ به. كان نيقولاوس أفلاطونياً في الفلسفة. كما كان معتدلاً ومحباً للسلام. وكانت الوحدة المسيحية محور أفكاره ومساعيه. وكان قد أسهم في شبابه إسهاماً أساسياً في الحوار مع الهوسيين والإغريق. وقد أنفق أعواماً مديدةً في جمع كل ما يقع تحت يده عن الإسلام والقضية الإسلامية[39] وكان قبل أن يتصل به يوحنا بوقتٍ قصير قد كتب رسالته المعروفة De Pace Fidei التي تتضمن حواراً مفترضاً بين ديانات العالم يحاول أن يستخرج الأساسيّ والجيّد في هذه الديانات في مسعىً لتوحيدها إيماناً وأخلاقاً. وبالإضافة لذلك كان نيقولاوس قديراً في تأمُّل النصوص ونقدها؛ وهذا مهمٌّ في إدراك مشروع يوحنا ومقاصده. أقبل نيقولاوس على تأمُّل النصوص الفلسفية والتاريخية بطريقةٍ يرضى عنها الناقد المعاصر أيضاً. وقادته حاسته النقدية، وطريقته المدقِّقة إلى إدراك أصول بعض النصوص ومدى أصالتها. فقد أثبت للمرة الأولى أنّ الهدية القسطنطينية منحولةٌ وتنتمي إلى زمنٍ متأخر[40] وكان حذِراً في إظهار فوزه المبين هذا بحيث تنازل عن إيراد براهينه كاملةً؛ لكنّ ما أورده أقنع مُعاصريه. وما تزال أكثر حُجَجه مقنعةً حتى اليوم. كان نيقولاوس إذن الفيلسوف والمؤرِّخ

والوسيط الذي يحقق الآمال التي وضعها يوحنا نصب عينيه. تلقّى نيقولاوس مقترحات يوحنا برحابة صدرٍ وروحٍ عمليةٍ وفكّر في طرقٍ لتنفيذها. وهكذا اقترح ـ إعداداً للمؤتمر الإسلامي المسيحي ـ جمع تجارٍ من القاهرة والإسكندرية وأرمينية واليونان لشرح العقيدة الإسلامية والسلوك الإسلامي. ثم إنّ ما يتجمّعُ من معلوماتٍ ينبغي وضْعُهُ في تصرفِ رجالٍ أوروبيين مسيحيين يفضّل نيقولاوس أن يكونوا من الأمراء والنبلاء وليس من رجال الكنيسة؛ لأنّ هذا هو ما يفضّله المسلمون[41] بعد هذا الإعداد الجيّد على هؤلاء أن يزوروا السلاطين والأمراء المسلمين في ديارهم كمرحلةٍ أُولى لشرح أهدافهم من المؤتمر ودعوتهم للمشاركة فيه.

ولم يكتف نيقولاوس بهذه التفاصيل العملية للنقاش؛ بل انصرف في السنوات التالية إلى عملٍ يتفق واهتماماته النصية، ويكمل ما بدأه يوحنا السيغوفي. كتب نيقولاوس مؤلّفه المعروف: تحليل القرآن Griberatio Alchoran عام 1460م الذي يتضمن رؤيةً نقديةً تفصيليةً للقرآن من النواحي الأدبية والتاريخية واللغوية. عالج نيقولاوس النصّ القرآني معالجةً شبيهةً بتلك التي خصّ بها الهدية القسطنطينية؛ لكنه كان هنا أكثر تفصيلاً ودقة. ولا أزعم أنه بقيت لهذه المعالجة أي قيمةٍ اليوم وإن كان نيقولاوس قد تنبّه لبعض التيارات الثقافية الرئيسية في القرآن. أمّا المهمُّ في تفصيلياته فهو حصره للنزاع في المسائل الأساسية والتركيز على المفاهيم. فقد تجاهل التدقيقات اللغوية، وانصرف إلى تتبُّع اهتمامات القرآن الرئيسية التي تفصله عن المفاهيم المسيحية أو تجعله مختلفاً معها. وبذلك تعامل مع النصّ القرآني باعتباره وثيقةً مكتوبةً بنيةٍ حسنةٍ،

وتمتلك طابعاً معيَّناً، وتتميز بإيجابياتٍ عدة. وهنا اعتقد أنه حصر الموضوع، وحدّد مسائل النقاش. فقد انكمشت صراعات الإسلام والمسيحية بين يديه لتتحوّل إلى نزاعٍ بين الكنيسة الغربية والكنيسة النسطورية حول مسألتين اثنتين: وحدانية الله، وتجسُّد المسيح أوناسوته. وليس من السهل قراءة نصّ نيقولاوس عن القرآن بخلاف نصّه عن الهدية القسطنطينية. وإذا تجشّم القارئ المعاصر عناء القراءة فإنّ حُجَجَ نيقولاوس لن تقنعه. لكنّ «تصفية القرآن» كان أول مؤلّفٍ غربيٍّ في النقد المضموني لنصّ الإسلام الأساسي. وقد اعتبره مؤلّفه تمهيداً للمؤتمر الكبير الذي حلم به يوحنا السيغوفي بين الإسلام والمسيحية.

جان جرمان Jean Jermain

لم تحظ رسائل يوحنا السيغوفي إلى أصدقائه دائماً بالبشاشة والموافقة اللتين لقيتهما من جانب نيقولاوس فون كيس. بيد أنّ تعبيرهم عن الاختلاف معه أوضح آراءَهُم هم في قضايا العلاقة مع الإسلام. وكان جان جيرمان مطران شالون Chalon ورئيس جمعية رهبان القديس فليس Vlies أكثر الذين أُرسلت إليهم الرسائل تشكُّكاً في جدوى مقترحات يوحنا[42] كتب يوحنا إلى جان جيرمان مشدِّداً على أهمية الحوار مع المسلمين وإن لم يحقّق ذلك الهداية المطلوبة لأول وهلة. ونعى على الكنيسة والأُمراء عدم اهتمامهم بالقضية الإسلامية. وقد وافقه جان جيرمان في إنكاره لإهمال أوروبا لخطر الإسلام. لكنه كان رجلاً قد وضع منذ البداية نصب عينيه هدفاً يختلف وهدف الأُستاذ القادم من سلمنكا. لقد رأى أنّ العلاج الوحيد الممكن للخطر الإسلامي هو في العودة لفضائل الكفاح

والفروسية الأوروبية التي ردّدتها الملاحم مطالع العصور الوسطى، وكانت وراء الروح الصليبية التي غزت الشرق. وكان قبل أن يتلقى رسالة يوحنا بقليل قد كتب بهذا المعنى لملك فرنسا:

«دعنا أيها الملك الجليل نُحْيي روح غودفري دي بويون، وفيليب الفاتح ملك فرنسا، والقديس لويس! فإذا فعلتم ذلك فإنّ العالم كله سيصيح: الشرف والمجد والنصر لشارل ملك فرنسا الفاتح، داود الجديد، قسطنطين الجديد، شارلمان الكبير الجديد؛ الذي تابع انتصارته الضخمة التي حققها هنا بالصراع من أجل الكنيسة، الكاثوليكية المقدسة؛ ومن أجل شرفه ومجده الذي أدعو أن يستمرّ للأبد. آمين»[43]

أراد جان جيرمان أن يُحيي فضائل الملاحم المسيحية الأولى لتضرب عمليات الفساد والكسل المسيطرة داخل المسيحية المعاصرة له، ولتعيد قيم الفروسية والنظام فتكافح الهرطقة والأخطاء المستشرية في المجتمع المسيحي الكاثوليكي. ولم تكن خطتُهُ مضرةً بالمسيحية لو أنها ملكت أدنى حظوظ النجاح. إنّ أسوأ ما يمكن أن يقال عن جان جيرمان أنه كان يضلُّ وراء شكلياتٍ ورُمُوزٍ يستحيل أن تتحوَّل إلى أفعالٍ على الأرض. وكان ما يطلبه يمكن أن يثير إحساسات الشرف في بلاطٍ غنيٍّ لكنه لا يحرّك أية أحاسيس لدى العامة. كان هدفه الرومانطيقي الملحاح حملةً صليبيةً جديدةً؛ عمل كلّ ما بوسعه لإعداد الناس والأُمراء للقيام بها في مُواجهة الإسلام.

من هنا يبدو لنا أنه لم يكن مسروراً تماماً عندما تلقّى قبل عيد الميلاد بقليل عام 1455م إضبارةً ضخمةً من كتب يوحنا السيغوفي

ووثائقه ورسائله ودعواته للسلام والنقاش والائتمار، وعدم جدوى الحرب وشرورها[44] وقد أجاب جان جيرمان على دعوة يوحنا في السادس والعشرين من شهر ديسمبر (1455) قائلاً إنه لم يتسنّ له بسبب احتفالات عيد الميلاد أن يقرأ كلّ ما أرسله إليه. ورغم أنه شجّعه على متابعة بحوثه ودعوته؛ فقد قال له إنه لا ينبغي تجاهُل القضية الملحّة والمتمثّلة في استمرار زحف الترك باتجاه أوروبا الغربية؛ وسيبقى القلقُ سائداً حتى توجد الجهة التي تستطيع مقاومتهم وصدّهم. ثم أتبع رسالته هذه برسالة أُخرى أوضح فيها خطته لحربٍ مقدسةٍ جديدةٍ[45] إنّ الحرب ضدّ الإسلام ـ كما يقول ـ قد صارت مقدَّسةً منذ أصدر البابوات السابقون عدة قراراتٍ بشأنها، ومنذ شارك فيها ملوك وأُمراء كثيرون صالحون. إنّ الكنيسة الرومانية الكاثوليكية منحت المقاتلين المشاركين في ضرب الإسلام امتيازاتٍ وحقوقاً استمدتها من سلطتها الكنسية الدينية. والمقاصد الكفاحية للكنيسة يدعمها تقليدٌ مستمر منذ العهد القديم وحتى ذلك الخطّ الطويل من الأبطال الدينيين المسيحيين. ورأى جان جيرمان أنّ هناك إعداداً لحملةٍ صليبيةٍ قويةٍ فلا ينبغي قول أو فعل أي شيءٍ يمكن أن يُسيء لروح الكفاح. فما هي البدائل التي يعرضها يوحنا السيغوفي؟! إنه يعرض طريقاً للسلام!! لكنّ هذا الطريق لا يمكن السير عليه إلاّ بعد الحصول على موافقة الأُمراء المسلمين؛ فكيف سنحصل على ذلك؟! إنّ نبي الإسلام قد حرّم كل نقاشٍ في مسائل العقيدة. وكل أدوار النقاش السابقة مع المسلمين تُشير إلى عدم جدوى ذلك. والمعروف أنّ النقاش مع الكفّار لا يُسوِّغُهُ إلاّ هدايتهم؛ وهكذا فإنّ النجاح ينبغي أن يكون مؤكّداً منذ البدء في النقاش. لكنْ ما دمنا

نعلم أنّ حظوظ النجاح ضئيلة فلا حاجة لمناقشة «فوائد الفشل» إذ إنّ الضرر الذي تخشاه الكنيسة في مثل هذه الحالة واقعٌ لا محالة.

كتب جان جيرمان هذا كله باعتباره مسيحياً ورعاً أول ما يهمه انتظام أُمور الكنيسة ووحدتها وليس تدقيقات النقاش. والواقع أنّ كثيراً مما قاله صحيح لا يمكن نقضُهُ. ويمكن للمتتبع أن يلحظ في أصول الحوار بينه وبين يوحنا نقطتين أساسيتين للاختلاف يصعب تجاهُلُهما. أولاهما أنّ جان جيرمان كان مهتماً بالمسيحية ووحدتها وصحة الإيمان فيها فقط. وكان التجار الأوروبيون الذين يزورون الشرق ويعودون بأسئلة وشكوك أناساً ضائعين بالنسبة له[46] وقد أحسّ ـ بخلاف يوحنا السيغوفي ـ أنّ الحوار يمكن أن ينقلب لغير صالح المسيحية. وثانيتهما أنه كان لا يثق بإجماع رجال الكنيسة المثقفين المتعقلين كذلك الذي تمّ في مجمع بازل. إنّ هذا كله لن يجلب الكثير للإيمان والكنيسة؛ فضلاً عن صعوبة تحققه. لقد كان يرى أنّ الاتجاه للملوك والأُمراء وبعث الحماس الفروسي للمسيحية في نفوسهم هو الكفيل باستحداث الوسائل الناجعة لمواجهة الإسلام[47] وكان قبل عقودٍ من السنين عندما صار رئيساً لرهبان القديس فليس Vlies قد حاول تغيير بطل جمعية الرهبان المذكورة ياسون Jason؛ وهو بطلٌ وثنيٌّ أُسطوري؛ واستبدال بطل الأُسطورة في العهد القديم جدعون Gideon قائد اليهود في حربهم على الفلسطينيين، به. أما القديس فليس نفسه فلم يكن في نظره فليس الذهبي Golden Vlies المعروف في الأُسطورة؛ بل هو فليس جدعون؛ رمز الأسرار المسيحية المقدسة. فإذا استطاعت أوروبا أن تخلق من جديد أبطالاً متدينين مقاتلين؛ أمكن تجاوُزُ كلّ المصاعب.

إينياس سلڤيوس Aeneas Silvius

هو صديقٌ آخر من أصدقاء يوحنا السيغوفي الذين تلقوا رسائله. وكان إينياس نفسه ـ شأنه في ذلك شأن جان جيرمان ـ قد وضع ثقته في ملك؛ وعبّر عن ذلك بأُسلوبه الخاصّ. كتب يوحنا إلى إينياس في شهر حياته الأخير؛ فقد كان على فراش الموت، ولم يعد القلم يتماسك بين أصابعه؛ ويكاد ذلك أن يكون آخر ما كتبه. وعلينا أن نقدر هذا الجهد الأخير حقّ قدره؛ فقد كان إينياس إيطالياً، وأكبر الإنسانويين المعاصرين، وكان في طريقه ليصبح بابا روما[48] ولم ينس يوحنا المريض هذا كله فبدأ رسالته بالثناء على إينياس لاجتلاب فؤاده، والحصول على دعمه. وذكّره بخُطَبه النارية في الاجتماعات الألمانية قبل عدة عقود من السنين عندما كان يستحثُّ الأُمراء والنبلاء على التصدّي للإسلام. بيد أنه يُلاحظُ هنا أنّ الإنجيل نهى المؤمنين عن مواجهة العشرين ألف بعشرة آلاف. وعلى إينياس أن لا ينسى أنّ المسلمين يفوقون المسيحيين عدداً. وإذا تأملنا رسالة المسيح بعمق نجد أنه أهدى الكنيسة سلاماً لا حرباً.

هذا هو المضمون العامّ للرسالة. ونستطيع أن نتصوّر أنها تركت أثراً في نفس إينياس؛ وهو رجل الإنسانيات المهتم بقضايا نقد النصّ. لكنها لم تُثِرْ ردود فعل الإنسان العمليّ ورجل الدولة فيه ولم يتمكن طبعاً من إجابة يوحنا على الرسالة لأنَّ الأخير ما لبث أن تُوُفّي. بيد أنّ أثر يوحنا عليه بدا في تلك الرسالة التي وجّهها إلى محمد الثاني فاتح القسطنطينية عام 1460م[49] وتُعتبر هذه الرسالة نموذجاً رائعاً للرسائل من هذا النوع؛ تبدو فيها بلاغة إينياس العالية،

وحكمته، وعمقه في فهم نفسية العثمانيين، وقدرته على مجاراتهم في كبريائهم. وقد ركّز فيها على المسائل الأساسية المؤثّرة، وعمد إلى تنظيم البراهين والحُجَج بطريقة منطقية واضحة تُظهر فضائل المسيحية ومواطن القوة فيها. ولا تتضمن الرسالة ما يمكن أن يخدش مشاعر العثمانيين وسلطانهم لا من حيث المضمون، ولا من حيث التأدُّب في مخاطبة السلطان. بيد أنّ نقصها الأساسيّ يتمثّل في فقد الحرارة والاستقامة العميقة. فإينياس مَثَلُهُ في ذلك مَثَل المُحامي الذي يعرض قضيةً بطريقةٍ موضوعيةٍ دفاعية دون أن يمسّ شغاف القلوب. لقد كان إينياس رجل دولةٍ جالساً على عرش روما؛ ومن وجهة النظر هذه اعتقد أنه من المُفيد توجيه مثل هذه الرسالة إلى السلطان الغازي المهدِّد لأوروبا.

يفتتح إينياس رسالته إلى السلطان بعرضٍ فَخورٍ لقوة ممالك أوروبا المسيحية. وهو عرضٌ لا يفوقُهُ كبرياءً وألمعيةً غير عرض غيبون في كتابه: تاريخ تداعي الإمبراطورية الرومانية وانهيارها. وكنتُ قد ذكرتُ في مطلع الدراسة فقرة غيبون التي تجسِّد رؤية أوروبا لنفسها وهي في ذروة مجدها وسيطرتها في العالم. أما عام 1460م فقد كان الموقف مختلفاً؛ إذ كانت أوروبا تتعرض لهجمات آل عثمان. وعلى ذلك فقد استطاع بيوس الثاني أن يُظهر فخاره بحضارة أوروبا المتفوقة، وثقته بأنّ المستقبل لها. لقد قال مخاطباً السلطان: «إنكم تعرفون أنّ حالتنا ليست بالسوء الذي تبدو عليه ظاهراً. فالشعب المسيحي قويٌّ وواثقٌ بنفسه. هناك إسبانيا الصلبة. وهناك غالية المقاتلة. وهناك ألمانيا الكثيفة السكان، وبريطانيا القوية، وبولندا الجريئة، والمجر المناضلة، وإيطاليا الثرية المتكبرة؛ المتقدمة

في فنون الحرب وأدواتها»[50] لهذا على السلطان العثماني أن لا يعتزّ بانتصاراته السهلة في السنوات السابقة؛ فأوروبا ليست بالعقبة التي يمكن تجاوُزُها.

إنّ هذا كله لم يكن غير مقدمةٍ لما يريد إينياس قوله. لهذا لا يلبث أن ينصرف عن الفخر إلى إنجاز المهمة الحقيقية:

> **«إنه لأمرٌ صغيرٌ ذلك الذي يمكن أن يجعل منكم أقوى وأشهر رجال العصر. وقد تتساءلون: ما هو هذا الأمر؟ وأُجيبُ بأنّ معرفته ليست صعبة. فهو موجودٌ في العالم كله: إنه غُرفةٌ من ماء لتعميدكم وإدخالكم في المسيحية؛ عن طريق تناول الأسرار المقدّسة والإيمان بالإنجيل. فإذا فعلتم ذلك فلن يوازيكم أي ملكٍ في العالم مجداً وقوةً وازدهاراً. إنني على استعداد لإعلانكم قيصراً على الإغريق والشرق؛ تلك البقعة من الأرض التي أخذتموها بالقوة؛ ستُصبحُ عن طريق موافقتي حقاً مشروعاً لكم. ثم إنّ كل المسيحيين سيقدرونكم، ويجعلون منكم حَكَماً في خصوماتهم. وقد تعترضون بأنكم لا تريدون هجران دينكم واعتناق المسيحية. هنا ألفت انتباهكم إلى القواسم المشتركة بين المسلمين والمسيحيين وهي كثيرة: الإيمان بإله واحدٍ خالق السموات والأرض، والإيمان بحياةٍ أُخرى فيها العقاب والثواب، والإيمان بخلود الروح. ثم الاعتراف ـ وإن محدوداً من جانب المسلمين ـ بالعهدين القديم والجديد. نحن متوافقون**

في هذه القضايا الأساسية. ولا اختلاف إلا في طبيعة الله»[51]

ثم يعمد بيوس الثاني إلى شرح الخلافات بين المسيحيين والمسلمين بوعيٍ ودقةٍ وإيجاز مستخدماً تعابير ومفاهيم تُعينُهُ في الوصول إلى غرضه. وقد عرض لبعض الاتهامات التي يوجّهها المسلمون إلى المسيحيين وردَّ عليها وأهمُّها اتّهام المسيحيين الغربيين بتحريف نصّ الإنجيل. في هذا المجال اعتمد بيوس منهج تاريخ النصّ للتوصُّل إلى أنّ هذا الاتهام لا أساس له؛ وأشار إلى مسألةٍ في نقد النصّ شديدة الغرابة ليوضح كم هي الاتهامات بالتحريف غير محقّة. فأي النصوص أحقّ بالتصديق؛ تلك الحديثة العهد التي يعرفُها المسلمون وسلطانهم أم نصوص العهد القديم البالغة القِدَم والأصالة؟! ولا يغترّنّ السلطان بتوافُق بعض نصوص الإغريق واليهود والوثنيين مع النصوص الإسلامية؛ إذ في مثل هذه الحالة يُطرح السؤال: أيُّ هذه النصوص الأولى بالتصديق[52]؟!. فإذا لم يكن هناك ما يؤكّد عدم أصالة القرآن من ناحية التاريخ أو المضمون؛ فقد يكون كافياً للشكّ فيه ـ في نظر بيوس ـ أن النبي محمّداً حرّم النقاش حوله. والنبي ـ على حدّ قول بيوس ـ كان رجلاً ذكياً ولا شكّ، ويعرف أنّ موقفه لا يمكن الدفاع عنه عن طريق العقل والنظر؛ ولذلك فعل ما هو في مصلحة تعاليمه عندما رفض الكلام حولها. بيد أننا لا نستطيع أن نسمّي ما جاء به النبي محمد «شريعة» إلاّ إذا تجوّزْنا في استعمال المصطلحات اللغوية؛ «فإذا كان هذا القول من جانبي يهزُّكم، فإنني أقول لكم إنّ الشريعة هي العقل في العمل. وما هو ضدّ العقل هو ضدّ الشرع. بيد أنّ شارعكم يحرّم الجدل؛ لذلك

فإنّ ما جاء به ليس معقولاً وليس شرعاً»[53]

عندما ختم بيوس الثاني محاجّته هذه بالدعوة للعقل باعتباره الحَكَم؛ كان يتصرف كما تصرف ويكليف من قبل. لكنّ ويكليف كان يرى أنّ الكنيسة المعاصرة له تُماثِلُ الإسلام نفسه في الإعراض عن العقل. وهكذا فإنّ بيوس كان واثقاً بالغرب وتفوقه وصحة عقيدته ومعقوليتها في مواجهة الإسلام؛ في حين كان ويكليف يرى أنّ الدينين المعاصرين له متماثلان رغم اختلاف المظاهر. وتبدو لنا هذه الثقة بالنفس من جانب بيوس بالغة الجرأة في ضوء الظروف الصعبة التي كانت تمر بها المسيحية الغربية آنذاك من الناحيتين السياسية والاجتماعية. لكنها بالنظر للمستقبل البعيد تبدو نبوءةً ما لبثت الأحداث أن صدّقتها إلى حدٍّ ما.

ولا أتمالك هنا أن أُعبّر من جديد عن إعجابي برسالة بيوس الثاني إلى محمد الثاني. فهي عمل رجل دولةٍ وإنسانوي خبير بالعالم. لقد جمع كل حُجَج الأقدمين والمعاصرين في صعيدٍ واحدٍ بطريقةٍ جديدةٍ؛ فيها السياسة، وفيها الجدل. إنها الطريقة التي استُخدمت في مواجهة قسطنطين وكلوفيس واهتديا بها. لكنْ في حين جرى التركيز هناك على قضايا السياسة والاجتماع؛ جرى التركيز هنا على العقل والمنطق والفوائد العملية التي يمكن أن تتحول إلى بدهيات. ولم يكتف بيوس بذلك؛ بل ضمّن ذلك كلّه في لغةٍ نهضوية رائعةٍ لا تعقيد فيها ولا تعمُّل.

لكن هذا الجهد كله لم يثمر فمحمد الثاني لم يترك دينه. وربما لم تكن المسألة من الجانبين تقتضي ذلك.

III

ونقترب في الصفحات التالية من نهاية جولتنا. فيكون علينا أن نعيد ربط الخيوط وشدّها في محاولةٍ لاستعادة الماضي من أجل فهم الحاضر واستشراف المستقبل. لقد سميتُ عقد السنين الواقع بين 1450 و1460م حقبة الرؤيا؛ وهي السنوات التي أقبل فيها الرجال الأربعة الذين ذكرناهم على مُعالجة القضية الإسلامية والتداول بشأنها. ولقد اختلفت الرؤى من رجلٍ لآخر؛ كما أنها كانت أحياناً رؤىً خدّاعة. لكنني أزعُمُ أنّ رؤى العقد الأخير كانت من حيث الشمول والحيوية والوضوح متفوقةً على كلّ ما سبق؛ بل وما كان من بعد لعدة قرونٍ لاحقة. إنَّ مؤلّفي العقد السالف استطاعوا بجهودهم الخاصّة أن يجمعوا ما أتى به القرن الثالث عشر من الإسلام؛ وأضافوا إليه خبرة القرن الرابع عشر وتقدمه في مسائل نقد النصّ. ثم إنهم أدركوا بعمق تعقيدات العلاقة بين الدينين والحضارتين، ونظروا إلى القضية الإسلامية باعتبارها مشكلةً حقيقيةً تتطلبُ الحلّ. وقد تجنّب هؤلاء محاولات بعض سابقيهم غير العلمية التي أرادت أن تضع الإسلام جزءاً من مصير الكون كما كانوا يتصورونه. وكانوا جميعاً مصممين على تجاوز الصغائر والأساطير والأمور الجانبية من أجل التركيز على المسائل الأساسية. وما كان الهدف بالنسبة لهم جميعاً واحداً؛ كما أنّ الوسيلة للهدف لم يكن عليها إجماع بينهم؛ لكنهم كانوا ـ كلٌّ على حِدَة ـ مهتمين حقيقةً بفهم المسألة، والبحث عن حلٍّ مُقْنِعٍ لها. وحقيقةً أنهم كانوا ذوي اتجاهاتٍ مختلفة؛ تُشير إلى تقدُّم معيَّنٍ في دراسة القضية وتحليلها مقارنةً بسابقيهم. ثم إنهم كانوا علَى قلب رجلٍ واحدٍ في أمرٍ أساسيٍّ هو جعل العقل العملي مرجعاً وحكماً في المسائل المدروسة بدلاً من الروح الجدلية المماحِكة.

صحيحٌ أنه استمر بينهم جدلٌ ونقاشٌ عنيفان. لكنهم جميعاً لم يصلوا إلى مواجهةٍ فكريةٍ حقيقيةٍ مع الإسلام. ولم تكن مشاريعهم المقترحة لحلّ القضية الإسلامية تملكُ مستقبلاً: لا مؤتمر يوحنا السيغوفي ونيقولاوس فون كيس، ولا الحرب الصليبية التي دعا إليها جان جيرمان وإينياس سلڤيوس؛ ولا حتى نداء الهداية الذي وجّهه بيوس الثاني (إينياس سلڤيوس) لمحمد الثاني فاتح القسطنطينية. فعلى الحدود الشرقية لأوروبا كان الإسلام ما يزال يقتحم ويتقدم ويفتح، ولم يمكن إيقافه إلاّ بعد منتصف القرن السادس عشر. وفي منطقة البحر المتوسط كانت القوة الإسلامية تنمو وتتعاظم؛ وكان هناك خطرٌ مستمرٌ على أوروبا متمثل في إمكان تحالف مسلمي بلاد الشام مع إخوانهم في إسبانيا من أجل مهاجمة أوروبا براً وبحراً. وهكذا تراجعت فكرة الحرب الصليبية حتى اختفت، كما تراجعت مشاريع الحوار والتبشير والإقناع. وعندما وصل الخطر العثماني الإسلامي إلى الذروة انفجرت في أوروبا من جديدٍ [مطالع القرن السادس عشر] حقبةٌ من التصورات النشورية الوسيطة في روحها مذكّرةً بنبوءات أويلوغيوس وپاولو ألڤاروس الأسبانية في القرن الثاني عشر. وحمل العام 1542م أنباء سيئةً جداً لأوروبا فقد سحق العثمانيون المجر واحتلُّوها لتكون ثانية ممالك أوروبا الغربية الكبرى التي تُسقطُها قوةٌ خارجيةٌ بعد سقوط مملكة القوط الغربيين بإسبانيا عام 711م على يد المسلمين أيضاً. [وانتظر كثيرون أن تجمع أوروبا قواها في مواجهة الزحف التركي]؛ لكن ردة الفعل كانت تحالُفَ ملك فرنسا مع العثمانيين. وبدا للوهلة الأولى أن ألمانيا ستنهار تحت سنابك الخيّالة الترك لو هُوجمت من جانبهم.

مارتن لوتر

إبّان هذا الوقت قام لوتر بترجمة كتاب يتعلق بالإسلام. كان لوتر آنذاك عجوزاً ساخطاً على كلّ شيء. وقد وقع في يده كتاب ريكولدو دامونتيكروتشي Ricoldo da Montecroce المعادي للإسلام والمسمّى: **الردّ على القرآن**[54]؛ من أعمال القرن الثالث عشر؛ فنقله إلى الألمانية. ولكي يجعله مُعاصراً بعض الشيء بالنظر للهجوم الإسلامي المستمرّ على أوروبا آنذاك؛ قدّم له بمقدمةٍ طويلةٍ؛ كما أضاف إليه ذيلاً. ويبدو أنه في تمهيده وملحقه على الترجمة لامس دون أن يدري رؤيةً قديمةً عند بعض المؤلّفين الأوروبيين السابقين ترى أنّ المسألة الإسلامية لن تجد حلاً سياسياً أو فكرياً. كان لوتر مقتنعاً أنّ المسلمين لا يمكن أن يعتنقوا المسيحية. ذلك أنّ قلوبهم مقفلة، وينظرون إلى النصوص المقدّسة باحتقار، وهم متعلقون بأضاليل قرآنهم بقوةٍ وإيمان[55] وتكاد هذه العبارات أن تكون مثل ما قاله جان جيرمان تماماً عندما كان يدعو لحربٍ صليبيةٍ جديدةٍ لحلّ المسألة الإسلامية. لكن لوتر كان يرى أنّ الحرب الصليبية لن تقضي على الإسلام أيضاً ما دام المسيحيون ممعنين في ذنوبهم وضلالهم: «إنّ الله لن يهبنا النصر؛ إذا كان هؤلاء الذين نعرفهم هم الذين سيقاتلون المسلمين». ولأنه رفض الحرب طريقاً لمواجهة الإسلام؛ فقد وجد نفسه مع روجر باكون وويكليف ويوحنا السيغوفي؛ وأكثرية المفكرين الأوروبيين منذ القرن الثالث عشر. لكنْ بخلاف هؤلاء جميعاً كان لوتر يشعر بفرحةٍ شامتةٍ لإقدام الإسلام على افتراس المسيحية الغربية المعاصرة له. وقد كان ما كتبه في مقدمة الترجمة وذيلها محاولةً من جانبه لدعم إيمان المسيحيين الذين

وجدوا أنفسهم في متناول مخالب الليث الإسلامي. إنّ نجاح العثمانيين والمسلمين المستمرّ منذ قرونٍ لا يعني أنهم يحظون برضى الله: إنهم فقط أداةٌ لإنفاذ كلمة الله التي اقتضت أن يُسفَكَ دمُ المسيح منذ بداية الخليقة وحتى القيامة. لذلك على المسيحيين أن يخضعوا للمشيئة الإلهية، ويدعوا المسلمين وانتصاراتهم:

> **«دعوا المسلمين ومحمدهم يفعلون ما يشاءون حتى ينزل بهم غَضَبُ الله في النهاية؛ كما قال القدّيس بولس عن اليهود. ولننصرف للاهتمام بأنفسنا وطاعة ربّنا حتى لا ندخل في عِداد المحمديين الملعونين»[56]**

كتب لوتر هذا كأنما كان يدخل في ظلمة ليلٍ طويلٍ للمسيحية الغيبية. وتأمّل المستقبل بتشاؤم متسائلاً عمّا إذا كان النبيُّ محمدٌ هو المسيح الدجّال. وشأنه في ذلك شأن يواكيم الفيوري من قبل أجاب لوتر على التساؤل بالنفي. فالإسلام لا يمكن أن يكون المسيح الدجّال أو أمارةً له لأنه بدائيٌّ وغير عقلاني. إنّ المسيح الدجّال الحقيقي والنهائي؛ الذي يصل إلى أهدافه التدميرية بخبثٍ وشراسةٍ وأحابيل؛ لن يخرج إلاّ من قلب الكنيسة. إنه البابا نفسه الجالس على عرش البابوية بروما[57] هذه الرؤية الغريبة هي رؤية يواكيم الفيوري وأكثر أصحاب التصورات النشورية في نهايات العصور الوسطى؛ لكنّ لوتر أضاف إليها خصوماته الشخصية مع البابا والكنيسة الكاثوليكية. رأى هؤلاء جميعاً من يواكيم وحتى لوتر أن المسيحية تتعرض للهجوم على جبهتين؛ خارجية [هي الإسلام]؛ وداخلية ـ وهي الأكثر خطراً وضرراً ـ تكمن في الكنيسة الغربية

نفسها. ولكي تستطيع المسيحيةُ أن تصمد في وجه العدوّ الخارجي؛ عليها أن تتحرّر من شرور ومكائد العدوّ الداخلي[58] أمّا حتى الآن؛ فلم يكن بالوسع غير تحمُّل الآلام بصبرٍ وإيمان. وكان هذا ما رآه ويكليف أيضاً[59]

إذا كنا في بداية هذا الفصل من الدراسة قد لاحظنا علائم بدايات انهيار وحدة المسيحية الغربية؛ فإننا مع آراء لوتر هذه في منتصف القرن السادس عشر نشهد عملية التداعي الكاملة للرؤية الكنسية الغربية الموحَّدة[60] فلم تعد هنا وحدةٌ عضويةٌ تبحث عن وسائل لمواجهة خصومها بالنقاش أو بالعنف. أمّا ما حدث لأوروبا فلم يكن المصير المظلم الذي انتظره لوثر؛ كما أنه لم يكن الانتصار الرائع على الإسلام الذي انتظره آخرون بشوقٍ ودعوا إليه. وقد بدت رؤاهم أكثر ما يكون خطراً وغرابةً فيما يتعلّق بمصائر الإسلام. بيد أنّ موقفهم المتعقّل الباحث عن الحقيقة وجد في أماكن ومناسباتٍ أُخرى مواطن للتقدم والانتصار. ويبدو لنا هذا التيار اليوم في انطلاقته القوية من سلمنكا على يد أحد كبار ممثّليه يوحنا السيغوفي. صحيحٌ أنَّ المفكرين بعد القرن الخامس عشر أداروا ظهورهم للقضية الإسلامية؛ غير أنهم في المواطن التي ارتادوها حدتهم الروح الباحثة المتعقلة نفسها التي عرفتها بحوثهم في المسألة الإسلامية. لقد اتجهوا جميعاً غرباً إلى الهندين؛ إلى العالم الجديد بالأدوات نفسها التي استخدموها من قبل لاستكشاف الشرق القديم؛ ونجحوا في الغرب أكثر مما نجحوا في الشرق وسط ظروفٍ فكريةٍ وعمليةٍ مختلفة. وإذا كانت القضية الإسلامية قد وجدت حلاً أرضى أوروبا؛ فإنّ ذلك لم يكن من جرّاء الأفكار والنوايا الطيبة التي حدت

المفكّرين؛ بل لتغيُّر المواقف التاريخية. إنّ نتائج تلك النظم الفكرية الضخمة التي حاولت مواجهة الإسلام عبر القرون؛ كانت ضئيلةً جداً. لكنها رغم ذلك لعبت دوراً مهماً في التجربة العقلية والتاريخية لأوروبا الوسيطة. بدأ ذلك بشروح بدا للإنجيل، واستمرّ في الحقب الكارلوفنجية ثم في عرائس خيال مطالع القرن الثاني عشر. وتصاعدت الآمال والمعلومات في هذه المنظومات في القرن الثالث عشر حتى بلغت أرضية الدقة التاريخية ونقد النص في القرن الخامس عشر. وقد راقبنا التأثيرات المختلفة للإنجيل على الرؤى الشاملة عبر العصور. فمرةً يُعينُ على تركيبٍ تاريخيٍّ معيَّنٍ؛ ومرةً يكون أساس تصوُّراتٍ نشورية باعثةٍ على الفزع. وقد رأينا كيف أدّت تحركات الشعوب غير المتوقَّعة، وجهود المترجمين بتوليدو وغيرها إلى تغيير النظرة للمسألة الإسلامية. ثم لاحظنا أنَّ التغيير لم ينل الرؤية للإسلام فقط؛ بل كان ينال منظوماتٍ فكريةً ضخمةً عند حدوث تحولاتٍ تاريخيةٍ؛ فتسقط في قعر بئر النسيان.

وأظهر ما يبدو للملاحظ المتتبِّع عجز كل المنظومات الفكرية عن تحليل الظاهرة التي تحاول دراستها تحليلاً يضعها في طريق الحلّ. وما نلاحظه أكثر عجز المنظومات نفسها عن التأثير تأثيراً فعلياً في مجرى الأحداث ومصائر الأمور. فمن الناحية الواقعية لم تكن الأحداث التاريخية أبداً على الدرجة نفسها من الحسن أو السوء التي افترضتها الأفكار والرؤى مهما بلغ ذكاء أصحابها. فمن مضحكات المصادفات أن تكذّب الأحداث توقُّعات المتشائمين الأذكياء السوداوية فتأتي أفضل بكثيرٍ مما جزموا به؛ وأن تخيِّب آمالَ المتفائلين الألمعيين فتكون أقلّ إشراقاً مما حدسوهُ. فهل كان هناك

تقدمٌ تدريجيٌ في رؤية الإسلام أو باتّجاهه؟ علينا أن نسلِّم بأنّ المسألة الإسلامية بقيت دون حلٍّ مُرْضٍ رغم المحاولات والمنظومات ومواريث القرون. لكننا لاحظنا عبر الحقب التاريخية الثلاث التي عرضْنا لها أنّ النظر للمسألة كان يعمق ويتعقد تدريجياً ويصبح أكثر معقوليةً وعملية. إنّ العلماء الذين انشغلوا بالمسألة الإسلامية في العصور الوسطى لم يستطيعوا أن يقدّموا بدائل عمليةً للخروج من المأزق؛ بيد أنهم طوّروا مواقف فكريةً، وطاقات تعقُّلٍ وتحليل؛ وجدت سبيلها إلى أُناسٍ آخرين، في مواقف أُخرى؛ فلاقت من النجاح ما لم تلقه في مجالها الأول.

حواشي الفصل الثالث

(1) Raymundus Lullus, Opera Latina, Hrsg. Schola Lullistica, 1954, fasc, III, Quomodo Terra Sacctor recuperari, P. 96.

(2) انظر عن ريكولدو؛ حياته وأعماله العلمية:
U. Monneret de Villard, II libro della Peregrinazione nelle Parti d'Oriente, 1948 واسم كتابه الذي يرد فيه التقرير عن النبي: Liber Peregrinationis.

(3) يلاحظ ريكولدو أنّ التتار الذين قتلوا عشرات ألوف المسلمين في البداية بغير رحمة، وقرّبوا المسيحيين؛ قد تحوّلوا فيما بعد للإسلام. لكنه يرى أنه ما تزال لديهم ميولٌ للمسيحية؛ وإن لم يكن الأمل في عودتهم عن الإسلام كبيراً. وهو يذكر أنّ خان فارس أرغون (1284 ـ 1291م) صديقٌ للمسيحيين؛ لكنه بخلاف أبيه وجدّه غير مهتمّ حقيقةً بالأُمور الدينية.

(4) المصدر نفسه ص 128.

(5) أما الغريب في تصوير ريكولدو لفضائل المسلمين؛ فيتمثّل في تجاهُل الاتّهام المسيحي الغربي التقليدي لهم بالإباحية الجنسية. فعلى العكس من ذلك يزعم ريكولدو أنه طوال مقامه في بلاد فارس لم يسمع أشعاراً غزليةً؛ بل ثناءً على الله والشريعة والنبي. وفضائل المسلمين هذه موجودة رغم فساد اعتقادهم في نظره. وهو يرى أنّ ضلالهم العقدي مستشرٍ ولا يمكنُ إصلاحُهُ (ص131).

(6) انظر
Itinerarium Symeonis ad Hybernia ad Terram Sanctam, Hrsg. M. Esposito (Scriptores Latini Hiberniae, IV), 1960.

(7) Liber peregrinationis di Jacopo da Verone, Hrsg. U. Monneret de Villard, 1950.

(8) انظر ص ص101 ـ 106 وما بعدها حيث يرد تقريرٌ عن النبي يتضمن تفاصيل عجيبة؛ ليس فيها شيءٌ إيجابيٌ.

(9) يصف الرجل عكا باعتبارها مهجورةً تماماً تقريباً. صحيح أن الحصون والقصور كانت ما تزال قائمة؛ لكنها خالية إلاّ من بعض المسلمين المعادين للمسيحيين. ويعتبر هذا التقرير عن أحوال مدن الساحل آنذك

الأوضح في بيان التدمير الذي لحق بالممتلكات والمصالح الصليبية.

(10) المصدر نفسه ص145.

(11) كان ريمون لول Ramón Lull هو الرجل المحرّك في هذه الحقبة كلها؛ وهو ميورقي الأصل (1235 ـ 1316م). ويكاد يكون أهمّ العلماء بالإسلام في العصور الوسطى الأوروبية. ويستحق من التقدير أكثر مما تستطيع هذه السطور أن تمنحه. فقد كتب ما يزيد على المائتي مؤلّفٍ مما يجعله حقيقاً ببحثٍ مستقلٍّ. ثم إنّ أعماله خصوصاً في عقديها الأخيرين تتضمن شرارات جنون وعبقرية ويأس لا يمكن هنا توفيتها حقها. إنه يمثّل التحوُّل من حقبة الأمل والطموح إلى حقبة التعقل والتقعيد ورؤية المشاكل الحقيقية؛ بعد العام 1290م. وقد كان مقتنعاً بحزم أنه يمكنُ إقناعُ الكفّار باعتناق المسيحية عن طريق التبشير والموعظة العقلانية؛ لذلك رأى أنه لا بد من معرفة لغات هؤلاء وعاداتهم؛ خصوصاً تلك البلاد المحيطة بأوروبا حتى يمكن حمل الدعوة المسيحية إليها. ولم تلق مساعيه وأعماله ردود الفعل المناسبة؛ لذلك تصلبت آراؤه في سنواته المتأخرة، واسودّت توقُّعاتُهُ، وازداد عنفاً في وجهات نظره مستجدياً إيجابيةً في التعامل لم يلقها إلاّ في مجمع ڤيينا (1312م). وقد عاش حتى رأى توقّعاته بتحوُّل التتار إلى الإسلام تتحقق. وربما مات مقتولاً وهناك جانبٌ آخر في آرائه يستحق الذكر، فقد عكس ردة الفعل الأوروبية العنيفة على ابن رشد وفلسفته أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر؛ فاعتبر ابن رشد تجسيداً للإسلام ورسالته في الفلسفة. أما عن تأثيره في مجمع ڤيينا، وعن أعماله وحياته؛ فانظر

B. Altaner, «Raymundus Lullus und der Sprachenkanon des Kouzills von Wien»; in: Historisches Jahrbuch, LII, 1933, 190-219.

Histoire Littèraire de la France, XXIX, 1885, 1386.

M. C. Diaz y Diaz, Index Scriptorum Latinorum mediaevi Hispanorum, 1959, s. 348-384.

(12) كان موضوع سحق ابن رشد على يد القديس توما الأكويني محبباً ومطروقاً في القرن الرابع عشر؛ فقد ظهر في عدة رسوم وصُوَرٍ آنذاك. أهمُّ تلك الصُّوَر الصورة المعروفة باسم: «تعظيم القديسّ توما الإكويني»

في سانت كاترين؛ بيزا، حوالي العام 1365م ـ انظر عنها وعن مثيلاتها:
R. Kilbansky, The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages, 1939.
ومما يُذكَرُ لإرنست رينان هنا إدراكه في وقتٍ مبكر (1852م) أهمية هذه الصورة والرسوم في التعرُّف على تأثير ابن رشد وشهرته آنذاك؛ وعمله على البحث عنها وتحليلها؛ في: ابن رشد والرشدية (بالفرنسية) ص ص 238 ـ 249.

(13) جرى بحث هذا الموضوع في مقالةٍ لـE. Doutté بعنوان: Mahomet Cardinal (1899) استطعتُ الاطّلاع عليها. وانظر أيضاً:
G. Paris, La Littérature française du moyen age. 1905, P. 243, 317.
Romania, XXXVII, 1908, 262.

(14) انظر عن ذلك:
M. Letts, Sir John Mandville: The Man and his Book, 1949.
وألفت الانتباه هنا إلى أنّ أصول الخيال والعجائبية في هذا النوع من الكتابات تعود إلى ماركو بولو في كتابه «الذي يصف غرائب العالم»؛ فهناك فقر وأقاصيص المقصود بها إثارة الاستغراب والإمتاع:
M. Esposito, «Una manifestazione d'incerdulita religosa nel Medievo». Archivo satorieo Italiano, ser. 7, XVI, 1931, 3-38.
وقد أمكن تتبُّع هذا التعبير في المجال الإسلامي حتى القرن العاشر الميلادي. ويبدو مرجَّحاً أن يكون فريدريك الثاني أول غربيٍّ ذكره؛ لكنه استمده ولا شكّ من مصدرٍ إسلامي.

(15) M. Esposito. «Les hérésies de Thomas Scotus» Revue d'histoire ecciésiastique, XXXVIII, 1937, 56-59.

(16) M. D. Knowles, «The Consured Opinions of Uthred of Boldon» Proceedings of the British Academy, XXXVIII, 1953.
ويقول Knowles في الصفحة 315: «ويمكن بحدودٍ معينةٍ التأكيد على أنّ ذلك كان في الأصل مقترحاً من جانب أوترد لذلك فقد احتلّ مكاناً في تاريخ الجدل العقدي».

(17) أما أعمال ويكليف التي يرد فيها شيءٌ مهمٌ عن الإسلام فهي: De

Civili Domino (1375م)، De Veritate Sacrae Scripturae (1378م).
De Apostasia De Encharistia, De Potestate Patac, De Officio Regis (1379م)، De Biasphemia (1382م)، Opus Evangelicum,
Dialogus (1384م). وهناك أعمالٌ أخرى له لا يُعرف تاريخُ تأليفها ترد فيها معلوماتٌ وآراء عن الإسلام ـ وقد نُشرت هذه الأعمال كلها بعناية Wyclif Society وسنعود إلى هذه النشرة في إشاراتنا اللاحقة.

(18) عندما يقتبس من ابن رشد يقول عنه: «الذي انتمى في حقبةٍ من حياته إلى شيعة محمد» .(De Veritate Sacrae Scrripturate, P. 259)

(19) المصدر نفسه ص ص 250 ـ 251.

(20) ترد أهم الفقرات عن الموضوع في مؤلفاته التالية:
De Civili Domino, III, 74, DE Christo et mo Adversarion Antichristo, II, 672, De Biasphemia, 48.

(21) Dialogus, 91.

(22) De Christo et Adversario Antichristo (Poloemiche Werke), II, 672.

(23) Ad Argumenta emuli Veritatis (Opera minora), 290.

(24) المصدر الوارد رقم 20؛ ص ص 266 267. وانظر Opus Evangelicum, I, 119.

(25) De Ecclesia, 517; De Officio Regis, 63; De Fide Catholica (Opera Minora), 184.

(26) De Blasphemia, 84; De Potestate Papae, 110: De Fundatione Sectarum (Polemische Werke), I, 30.

(27) المصدر السالف الذكر رقم 20؛ ص261. وكان ويكليف حتى العام 1378م يركّز جدله ضد الإسلام في مسألة تحريمه للجدل والكلام في العقيدة؛ بعكس الحرية المسيحية والمعطاة للجدل «بين فلاسفةٍ أذكياء وجاذين». ثم تبيّن له أنّ موقف الكنيسة من ذلك لا يختلف عن الموقف الإسلامي المزعوم.

(28) De Eucharistia, 118, 157.

(29) Opus Evangelicm, I, 114; De Biasphemia, 275; De Apostaria, 67.

حيث يزعم ويكليف أنّ المسلمين ليسوا من الضلال وإنكار الأُلوهية بالدرجة التي عليها رجال الكنيسة المعاصرون له.

(30) Opus Evangellum, I. 114 حيث ينظر ويكليف إلى الحروب بين الممالك المسيحية المعاصرة نظرته إلى الحرب الصليبية ضد الإسلام.

(31) De Fide Catholica (Opera Minora), 112.

(32) يبدو أنّ عبارته هذه تعود لما بعد العام 1450م. وانظر:

Thomas Gascoigne, Loci e Libro Veritatum, Hrsg. J. E. Thoroid Rogers, 1881, P. 102- 103.

(33) **يوحنا السيغوفي**: وُلد حوالي العام **1400**م. عينه الباب المنشقّ فيلكس الخامس كاردينالاً عام 1451م. انسحب إلى الدير بسافوي عام 1453 حيث بقي حتى توفي عام 1458م.

نيقولاس فون كيس: وُلد عام 1401م. عينه نيقولاوس الخامس كاردينالاً عام 1448. توفي عام 1464م.

جان جيرمان: وُلد عام 1400م. صار مطراناً في نفرس سنة 1430، ورئيساً لدير رهبان القديس فليس. ثم صار مطراناً لChalon-sur-Saône سنة 1436. توفي سنة 1461م.

إينياس سلفيوس: وُلد عام 1405م. عمل سكرتيراً لمجمع بازل بين عامي 1440 و1442، ثم سكرتيراً للبابا المنشقّ فيلكس الخامس. عام 1447 صار مطراناً لتريستا، وعام 1450 لسينا. رُفّع إلى رتبة كادرينال سنة 1456. صار بابا بروما عام 1458. توفي عام 1464م.

(34) انظر عن حياته وأعماله وأفكاره الخاصة بالموضوع المدروس:

De Cabanels Rodrigues, Juan de Segovia y el problema islamico, 1952.

أما عن علاقته بنيقولاوس فون كيس ورسالته إليه وإجابة نيقولاوس له في قضايا الخطر الإسلامي فانظر

R. Kilbansky and H. Bascour, Nicolai de Cusa De Pace Flidier (Medieval and Renaissance Studies, III, Ergänzunzsband), 1956.

(35) Historia gestorum generallis synodi Basilensis, in Monumenta Conciliorun generalium Seac. Xv, Bde, II-IV.

(36) ضاعت الترجمة؛ لكنّ مقدمتها التي يشرح فيها يوحنا أهدافه والصعوبات التي واجهته وصلت إلينا؛ ونشرها كابانيللاس في كتابه السالف الذكر رقم 35 (ص ص 279 ـ 302).

(37) أشكر في هذا المجال باسكور وكليبانسكي ودالفرني على مساعدتهم لي في الحصول على مصورات لمخطوطات رسالة يوحنا. أما مضامين الرسالة وخاتمتها فقد تحدث عنهما كابانيللاس في كتابه السلف الذكر عن يوحنا (ص ص 303 ـ 310).

(38) لا تظهر هذه الكلمة بهذا الشكل **contrafrencia** عند غير يوحنا السيغوفي. ويبدو أنه ابتدعها لإيضاح الفرق بين المؤتمر الذي يقترح؛ وهو اجتماعٌ بين خصوم في الأساس **Contra**، والمؤتمر أو اجتماع الجماعة **Collatio, Conferentia** المتآلفة التي تلتقي وتأتمر على الوحدة والتحابّ. وتستحق كلمة **conferentia** معالجةً خاصةً منفردة.

(39) بدأ نيقولاوس يهتم بالموضوع منذ العام 1435م كما يبدو من تمهيده لكتابه: تصفية القرآن.

(40) تبدو هذه الدقة التي تدعو للإعجاب في محاجّته التاريخية في كتابه:

De Concordantia Catholica, III, 2, Hrgs. G. Keller, 1959, P. 328-337.

(41) رسالة إلى يوحنا السيغوفي؛ في نشرة كليبانسكي وباسكور السالفة الذكر (ملاحظة رقم 35) ص97.

(42) في نشرة بازل (عام 1565م) ص ص879 ـ 932.

(43) انظر عن جان جيرمان وأعماله ورسالته إلى ملك فرنسا:

G. Doutrepont, La Littérature française a la cour des Ducs de Bourgogne, 1909.

Ch. Schefer, «Le discours du voyage au trés victorieux Roi charles VII pronocé, an 1452, par Jean Jermain, évêque de Chalon». Revue de l'Orient latin, III, 1895, P. 303-342.

(44) المصدر نفسه ص 342.

(45) بعث يوحنا السيغوفي رسالته إليه في 18 ديسمبر سنة 1455 (انظر كابلانيللاس؛ ص ص 325 ـ 328). وانظر الإجابة بتاريخ 26 ديسمبر من العام نفسه ص ص 329 ـ 330.

(46) يبدو أنّ هذه الرسالة ضاعت. لكن هناك إجابةً مفصّلةً عليها من جانب يوحنا السيغوفي بقيت منها مخطوطة بالفاتيكان (انظر كابنيللاس؛ ص ص 197 ـ 223).

(47) أشار جان جيرمان لذلك في مقدمته على «حوار بين مسيحيٍّ ومسلم» (1450م).

(48) خصوصاً كتابه: Deux paus de latapisserie Chrétienne, 1457: الذي يصف فيه كما يقول: «الفضائل والصفات التي ينبغي أن يتصف بها الملوك المسيحيون المجاهدون والفرسان الفاتحون من أجل تحقيق النصر» (انظر عن ذلك كتاب دوتريون السالف الذكر في الملاحظة رقم 144 ص247).

(49) عن رسالة يوحنا إلى إينياس سلڤيوس؛ انظر كتاب كابنيللاس السالف الذكر؛ ص ص 343 ـ 349.

(50) هناك نشرات قديمةٌ لهذه الرسالة. ثم هناك نشرة جديدة قام بها G. Toppanin (1953)؛ سأعود إليها في نقولي.

(51) توپانين؛ ص 110.

(52) المصدر نفسه؛ ص113 ـ 114.

(53) حاولتُ هنا إيجاز الحجة التي أوردها (ص ص 125 ـ 129). والحق أنّ مجاوزته الديني واللاهوتي إلى السياسي تمت بطريقةٍ ذكيةٍ جداً عبر ذكره لعلاقات السلطان بالفلاسفة في العصور الكلاسيكية؛ قاصداً بذلك إلى بيان معنى فقر الكنيسة وتواضُعها مقارنةً بمجد الدنيا وأهوائها.

(54) عدتُ هنا لاختصار فقرةٍ طويلة في ذلك (المصدر نفسه ص 158 ـ 159).

(55) المصدر نفسه (ص ص 165 ـ 166).

(56) الرد على القرآن: Wittenberg, 1542 ويبدو في تمهيد لوثر للترجمة فقر الدراسات الإسلامية آنذاك، والأثر الضئيل الذي تركته الأعمال الأوروبية الكبرى من القرون السابقة على اللاحقين. يقول لوثر إنه رأى كتاب ريكولدو قبل وقتٍ طويلٍ؛ لكنه لم يصدّق أنّ أناساً في هذا العالم يمكن أن يكونوا على هذه الدرجة من الخطأ والضلال. فظنّ أنّ مقالة ريكولدو ضلالةٌ أُخرى خيالية مُضافة إلى ضلالات البابوية المنشورة في العالم. وأراد قراءة القرآن لمعرفة الحقيقة لكنه لم يستطع الحصول على

ترجمةٍ لاتينيةٍ حتى عام 1452م؛ وما أن قرأ القرآن حتى عرف أنّ ريكولدو كان محقاً غير متخيّل. لذلك عمد إلى ترجمة عمل ريكولدو إلى الألمانية.

«. ويشهد ريشارد على أنّ المحمديين لا تمكن هدايتهم؛ ويرجع ذلك إلى أنّ قلوبهم مقفلة. وهم يسخرون من كل مسائل عقيدتنا، ويتضاحكون عند سماع شيء عنها كأن ما نؤمنُ به ليس أكثر من تخريفات مجانين، وتخيّلات مخبولين».

(57) الورقة رقم AIIII

(58) «ولستُ مقتنعاً بأنّ محمداً هو المسيح الدجّال. إذ لا يتمتع بذلك الذكاء الخبيث الشرير. إنّ البابا عندنا هو المسيح الدجّال حقيقةً. فهو يملك تلك العقلية الشيطانية الشريرة. وهو جاثمٌ على صدر المسيحية».

(59) «إذا كنا نريد التخلص من محمد؛ العدوّ الخارجي للمسيحية؛ فعلينا أولاً الالتفات إلى العدوّ الداخلي؛ المسيح الدجّال المتحرك بداخلنا. إنّ علينا أن نرفضه عن طريق التوبة والصلاة..».

(60) يعود لوثر لاستعمال أفكار أخرى سبق لويكليف أن ذكرها أيضاً. فهو يرى أنّ الإسلام تسلّل إلى أوروبا في موروثات العصور الوسطى فلم تعد تختلف عنه كثيراً. فهناك كذبٌ كثيرٌ وضلالاتٌ وأخطاء لا تُعرفُ لها نهاية في قلب الكنيسة ولا يعرف أحدٌ من أين أتت. وبالإضافة لذلك هناك المشابهة الأخرى بين المسيحية الكاثوليكية والإسلام والتي تتمثّل في رأي ويكليف ولوثر بتحريم النقاش الحرّ في مسائل العقيدة.

المحتويات

الفصل الثالث

لحظة الرُّؤيا

أهم كتبه :

- الأمة والجماعة والسلطة (1987).
- الجماعة والمجتمع والدولة (1997).
- سياسات الإسلام المعاصر (1997).
- الصراع على الإسلام (2004).
- مقالة في الإصلاح السياسي العربي (2004).

أهم النصوص المنشورة :

- الأسد والغواص (1977).
- قوانين الوزارة للماوردي (1979).
- الإشارة الى أدب الإمارة للمرادي (1981).
- الجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحداد (1983).
- تسهيل النظر للماوردي (1987).
- تحفة الترك (1993).

أهم النصوص المترجمة:

- مفهوم الحرية في الإسلام لروزنتال (1979).
- صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد (2002).
- بُردة النبي (2003).
- كيف حدث الخلل لبرنارد لويس (2004).

صورة الإسلام في أوروبا في القرون الوسطى

يدرس سوذرن ، أحد كبار المتخصصين في أوروبا العصور الوسطى ، في هذا الموجز، تطور الرؤى الأوروبية تجاه الإسلام ما بين القرنين العاشر والسادس عشر . وهو يملك وجهة نظر محددة في هذا السياق ، مفادها أنّ القرنين الثالث عشر والرابع عشر شهدا محاولات جادة من جانب علماء لاهوت كبار لتصحيح النظرة الى الإسلام ، تمهيداً لإقامة علاقات أخرى مع المسلمين بعد انقضاء الحروب الصليبية. لكنّ تطوّرات داخلية أوروبية حالت دون ذلك ، على مشارف الانقسام الكاثوليكي/ البروتستانتي ، والكشوف الجغرافيّة ، وتفاقم الصراع مع العثمانيين ، وبدء التوجّه الأوروبي لاستعمار العالم.

صوّر سوذرن العلاقة بين الدينين والثقافتين باعتبارها تجاذباً بين المعرفة وإرادة القوة والاستحواذ ، وقد انتصرت نزعة السيطرة على المعرفة المحرّرة. ولذلك فإنّ هذا التحليل الدقيق شائق ويستحق القراءة بعيون إشكاليات الحاضر أيضاً ، كما أوضح الأستاذ المترجم في البحث التقديمي الذي قدّم به للترجمة.

الناشر

ردمك ISBN 9959-29-291-6



موقعنا على الإنترنت:
www.oeabooks.com